

**PANDANGAN POSITIF AL QUR'AN TERHADAP AHL AL -KITÂB
(TELAAH KOMPARATIF ATAS TAFSIR MARÂH LABID KARYA
NAWAWI AL-BANTANI DAN AL-MISHBÂH KARYA M.QURAISH
SHIHAB)**

sinopsis

Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar

Magister Agama Islam pada Institut PTIQ Jakarta



Oleh

FATULLAH

NIM 10.04.2.IT.244

PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2015 M/1437 H

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan dibawah ini;

Nama : Fatullah
Nomor Pokok mahasiswa : 10.04.2.IT.244
Kosentrasi : Ilmu Tafsir
Program : Magister Ilmu Agama Islam
Judul Tesis : Pandangan Positif Al- Qur'an Terhadap Ahlul –
Kitab (Telaah Komparatif Atas Tafsir Marah
Labit Karya Nawawi Al- Bantami dan Al-Misbah
Karya M. Qurasiy Shihab..

Dengan ini menyatakan bahwa;

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-udangan yang berlaku.

Jakarta, 11 November 2015

Yang membuat pernyataan,




Fatullah

LEMBAR PERSETUJUAN TESIS

Pandangan Positif Al Qur'an Terhadap *Ahl Al-Kitâb*
(Telaah Komparatif Atas Tafsir *Marah Labid* Karya Nawawi Al-Bantani dan *Al-Misbah* Karya
M.Quraish Shihab)

TESIS

Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar

Magister Agama Islam pada Institut PTIQ Jakarta

Di susun Oleh

FATULLAH

NIM 10.04.2.IT.244

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui selanjutnya dapat diujikan

Jakarta, 05 November 2015

Menyetujui:

Pembimbing



Dr. Abdul Mu'id Nawawi, M.A.

Mengetahui,

Ketua Program Studi/Konsentrasi



Dr. Abdul Mu'id Nawawi, M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

Pandangan Positif Al Qur'an Terhadap *Ahl Al-Kitab*
(Telaah Komparatif Atas Tafsir *Marah Labid* Karya Nawawi Al-Bantani dan *Al-Misbah* Karya
M. Quraish Shihab)

Disusun oleh:

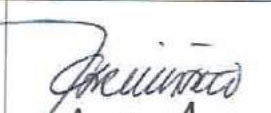

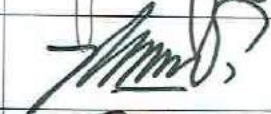
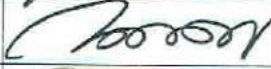

Nama : FATULLAH

NIM : 10.04.2.IT.244

Program Studi : Ilmu Agama Islam

Konsentrasi : Ilmu Tafsir

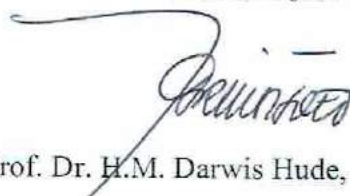
TIM PENGUJI

No	Nama Penguji	Jabatan dalam tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M. Si.	Ketua	
2	DR. Nur Rofiah, Bil Uzm.	Anggota/ Penguji I	
3	DR. Mulawarman Hannase, Lc, M.Hum	Angoa/Penguji II	
4	DR.Abd.Muid Nawawi , MA	Anggota/Pembimbing	
5	DR.Abd.Muid Nawawi , MA	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 05 November 2015

Mengetahui,

Direktur Pascasarjana



Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M. Si.

ABSTRAK

Penelitian ini menyimpulkan pertanyaan tentang bagaimana *Marâh Labîd* dan *Tafsir al-Misbah* menafsirkan ayat-ayat yang berkenaan dengan pandangan positif Al-Qur'an tentang *ahl al-kitâb*. serta bagaimana *Marâh Labîd* dan *Tafsir al-Misbah* memahami ayat-ayat tersebut dalam konteks ahl al-kitâb pada kehidupan beragama yang plural pada masa kini, akankah eksklusive, inklusive atau pluralis?. Berdasarkan penelitian dan analisa data maka di peroleh kesimpulan, bahwa menurut Nawawi Al-Bantani *Ahl al-Kitab* adalah mereka yang memiliki kitab suci yang jelas, termasuk Shâbi'in yang berpegang pada pokok ajaran Yahudi dan Nasrani. Maka Nawawi Al-Bantani tidak memperluas cakupannya melainkan meliputi tiga kelompok itu saja. Kelompok orang-orang Majusyî dikategorikan sebagai musyrik dan Brahmana(Hindu) dengan segala pecahannya dikategorikan sebagai penyembah berhala. Sedangkan menurut Quraish Shihab yang disebut *Ahl al-Kitab* adalah komunitas agama samawi sebelum datangnya Islam yaitu orang-orang yang memeluk agama Yahudi dan Nasrani saja. Meskipun Quraish Shihab lebih moderat tetapi tidak memberikan banyak kelonggaran pada prinsip mengenai hubungan dengan *Ahl al-kitab* antara lain prinsip toleransi, prinsip kemajemukan (Pluralisme). Bahkan memberikan rambu-rambu untuk tidak terjebak pada pemahaman universal yang menyatakan bahwa semua agama sama.

Penelitian ini bersifat kepustakaan, pendekatan historis merupakan metode yang tepat, karena sebuah penafsiran terhadap ayat tidak dapat dipisahkan begitu saja dengan konteks kesejarahan di mana mufasir melakukan penafsiran tersebut. Sebagaimana sebuah ayat al-Qur'an juga tidak dapat dipisahkan dari konteks kapan dan di mana ayat tersebut diturunkan.

Pendekatan yang digunakan dalam menganalisa data-data penelitian ini adalah pendekatan deskriptif analitis, mengungkap penafsiran kedua penulis tafsir, *Marâh Labîd* dan *al-Mishbâh* sebagaimana tertuang dalam teks yang ada. Selain itu juga menggunakan pendekatan perbandingan. Pendekatan ini dilakukan untuk membandingkan pendapat dan penafsiran antara kedua penulis tafsir tersebut. Analisa dan kritik ini tentunya tidak dimaksudkan untuk meragukan kapabilitas mufassir dimaksud, akan tetapi lebih pada upaya untuk menilai dengan obyektif sebelum mengamini atau menolak tawaran tafsir yang disuguhkan. Dengan demikian, kajian ini berbentuk kajian kualitatif yang mendasarkan data dan survey kepustakaan untuk memperoleh gambaran serta penjelasan berupa asumsi-asumsi dasar yang diperoleh dari hasil hipotesis.

ABSTRACT

This study concludes the question of how *Marâh Labîd* and *Tafsir al-Misbah* interpret the verses relating to the positive outlook of the Holy Qur'an about the *ahl al-kitâb*. And how *Marâh Labîd* and *Tafsir al-Misbah* understand these verses in the context of *ahl al-kitâb* in a pluralistic religious life today, would not exclusive, inclusive or pluralist ?. Based on research and analysis of the data then obtained a conclusion, that according to Al-Nawawi Bantani *ahl al-kitâb* are those who have a clear scriptures, including Shâbi'in who adhere to the basic teachings of the Yahudi and Christians. Al-Nawawi then Bantani not extend its scope, but it only covers three groups. Majusy groups of people categorized as polytheists and Brahmin (Hindu) with all the pieces are categorized as pagan. Meanwhile, according to Quraish Shihab called *ahl al-kitâb* is a community of divine religions before Islam that people who adopted Yahudi and Christianity alone. Although Quraish Shihab more moderate but did not give much leeway to the principle of the relationship with the *ahl al-kitâb*, among others the principle of tolerance, the principle of plurality (pluralism). Even giving signs to not get stuck on a universal understanding that all religions are the same.

This study is the literature, the historical approach is an appropriate method, as an interpretation of the verse cannot be separated with the historical context in which to interpret these commentators. As a verse of the holy Quran cannot be separated from the context of when and where this verse was revealed. The approach used in analyzing the data of this research is analytical descriptive approach, revealing interpretation of the authors interpretation, *Marâh Labîd* and *Tafsir al-Misbah* set out in the existing text. It also uses the comparative approach. This approach is done to compare the opinions and interpretation between the two writers on this interpretation. Analysis and criticism is certainly not meant to doubt the

capability of commentators referred to, but rather to assess objectively before embracing or rejecting bids presented interpretation. Thus, this study is a qualitative study in the form of data bases and literature survey to obtain a description and explanation of the basic assumptions in the form obtained from the hypothesis

ملخص البحث

اثبت هذا البحث مسألة كيفية تفسير مره لبد والتفسير آل مصبح في تفسير الآيات المتعلقة النظرة الإيجابية للقرآن الكريم عن أهل كتاب. وكيف مره لبد والتفسير آل مصبح فهم هذه الآيات في سياق أهل كتاب في الحياة الدينية تعددية اليوم، لن الحصري، **inklusive** وتعددية؟ استنادا إلى البحوث وتحليل البيانات، استنتاج تم الحصول عليها، أنه وفقا لصحيفة النووي **Bantani** أهل كتاب، هم أولئك الذين لديهم الكتب واضحة، بما في ذلك **Shâbi'in** الذين ينتمون إلى تعاليم الأساسية لليهود والمسيحيين . قال النووي ثم **Bantani** ليس توسيع نطاقها، ولكنه لا يغطي سوى ثلاث مجموعات . وتصنف المجموعات **Majusy** من الناس تصنيفها على أنها المشركين وبراهمة (الهندوس) مع جميع القطع كما الوثنية. وفي الوقت نفسه، وفقا لقريش شهاب دعا أهل كتاب، هو مجتمع من الديانات السماوية قبل الإسلام أن الناس الذين اعتمد اليهودية والمسيحية وحدها . على الرغم من قريش شهاب أكثر اعتدالا ولكنه لم يعط متسع من الوقت لمبدأ العلاقة مع أهل السنة، كتاب، من بين أمور أخرى مبدأ التسامح ومبدأ التعددية (التعددية) حتى إعطاء إشارات للا تتعثر على الفهم الشامل لجميع الأديان هي نفسها

هذه الدراسة هي الأدب، والمنهج التاريخي هو الأسلوب المناسب، وتفسير الآية لا يمكن فصلها مع السياق كما آية من القرآن لا يمكن فصلها عن سياق متى وأين نزلت هذه الآية

التاريخي الذي لتفسير هذه المعلقين النهج المتبع في تحليل البيانات من هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي، وكشف عن تفسير تفسير الكتاب، غاضب لبد و آل ويتم هذا . كما أنه يستخدم المنهج المقارن . المنصوص عليه في النص الحالي **Mishbâh** بالتأكيد لا يعني تحليل ونقد . النهج لمقارنة الآراء والتفسير بين الكاتبان على هذا التفسير للشك في القدرة على المعلقين المشار إليها، بل إلى تقييم موضوعي قبل تبني أو رفض قدمت وبالتالي، فإن هذه الدراسة هي دراسة نوعية في شكل قواعد بيانات ومسح . عطاءات التفسير الأدب للحصول على الوصف والتفسير من الافتراضات الأساسية في شكل الحصول عليها من القرصية

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah SWT yang memberikan segala nikmat, terutama Iman, Islam, dan cinta kepada ilmu dan sunnah sehingga penulisan tesis ini bisa sampai kepada titik akhirnya. Shalawat dan salam semoga selalu Allah cururkan kepada Rasul yang mulia, hamba terbaik, contoh yang paling sempurna Muhammad SAW, dan juga para sahabat dan keluarga.

Tulisan ini adalah persembahan untuk kedua orangtua penulis dan bentuk pengabdian kepada keduanya. Terima kasih tak terkira atas segala pengorbanan dan do'anya. Kepada Isteri dan seluruh keluarga tercinta ini dan rekan-rekan sejawat di tempat penulis mengabdikan, hal merupakan moment yang membahagiakan bagi semua.

Selanjutnya penulis menyadari bahwa penyusunan tesis ini merupakan hasil sebuah perjalanan panjang dari sebuah proses pembelajaran. Bantuan, bimbingan dan motivasi merupakan sesuatu yang sangat berharga sehingga tesis ini selesai penulisannya. Maka dari itu secara kelembagaan penulis menyampaikan terima kasih dan penghargaan setinggi-tingginya kepada:

1. Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A. selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta.
2. Prof. Dr. M. Darwis Hude, M.si. selaku Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.
3. Dr. Muhammad Yusril, M.Sc. selaku Asisten Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.
4. Dr. Abdul Muid Nawawi, M.A. selaku Ketua Program Studi Ilmu Agama Islam dan sekaligus selaku Pembimbing.
5. Seluruh dosen Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta yang telah berbagi ilmu, dan wawasan selama proses perkuliahan.
6. Segenap civitas akademika Institut Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dan bantuan berkaitan dengan penulisan tesis ini.

Hanya Allah yang bisa membalas seluruh kebaikan atas inspirasi dan motivasi dari Bapak dosen pembimbing. Jazâkallâhu khairan katsîran.

Akhirnya penulis bertawakal kepada Allah dan mengharapkan penulisan ini adalah salah satu bentuk ibadah kepadanya dan bisa diterima dan bermanfaat bagi manusia luas. Amien.

Jakarta, 6 November 2015

Fatullah

DAFTAR ISI

Abstrak	i
Kata Pengantar	iv
Daftar Isi.....	v
Daftar Lampiran	viii
BAB II PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1.
B. Pembatasan dan Perumusan Masalah	6
C. Tujuan, Manfaat dan Signifikasi Penelitian.....	7
D. Kerangka Teori.....	9
E. Kajian Pustaka.....	12
F. Metodologi Penelitian.....	14
G. Sistematika Penulisan	17
BAB II ISTILAH AHL AL-KITÂB DALAM AL-QUR'AN.....	19
A. Makna <i>Ahl Al-Kitâb</i> dan Penggunaannya.....	19
1. Makna <i>Ahl Al-Kitâb</i>	21
2. Pengungkapan Term <i>Ahl al-kitâb</i> dalam al-Qur'an.....	23
3. Term <i>Al-kitab</i> yang menunjuk kepada Yahudi dan Nasrani.....	25
4. Term <i>ahl al-kitâb</i> yang khusus menunjuk kepada kaum Yahudi	26
5. Term <i>ahl al-kitâb</i> yang khusus menunjuk kepada kaum Nasrani	27
6. Antara <i>ummi</i> dan <i>ahl al-kitâb</i>	27

7. Perdebatan ulama sekitar batasan <i>ahl al-kitâb</i>	29
B. Term-term yang Sepadan dengan Term <i>Ahl al-Kitâb</i>	38
1. <i>Al-ladzîna âtaynâhum al-kitâb</i>	38
2. <i>Al-ladzîna ûtu al-kitâb</i>	41
3. <i>Al-ladzîna ûtu nashîban min al-kitâb</i>	44
4. <i>Al-ladzîna yaqrau'ûna al-kitâb min qâblika</i>	45
C. Terma-Terma yang tidak langsung Menunjuk <i>Ahl al-kitâb</i>	46
1. <i>Banî Isrâ'il</i>	46
2. <i>Al-ladzîna hâdû</i>	50
3. <i>Hûdan</i>	51
4. <i>Al-Yahûd</i>	54
5. <i>Al-Nashâra</i>	55
6. <i>Ahl al-Injîl</i>	59
D. Antara <i>Ahl-Kitab</i> , <i>Kâfir</i> dan <i>Musyrik</i>	60
1. <i>Kâfir</i>	60
2. <i>Musyrik</i>	67
3. Posisi <i>ahl al-kitâb</i>	71
BAB III TINJAUAN NAWAWI AL-BANTANI TENTANG AHL AL- KITÂB DALAM MARÂH LABÎD	78
A. Riwayat Hidup Nawawi Al-Bantani Kondisi Sosio HistorisMasaKelahirannya.....	78
1. MasaPendidikannya.....	80
2. Menjadi Guru Sejati.....	83
3. Kontak Intelektual Mekkah – Kairo.....	88
4. Menjadi Cendekia yang Moderat.....	90

5. Karya-Karyanya.....	93
B. Sekilas tentang <i>Tafsîr Marâh Labîd</i>	97
1. Latar Belakang Penulisan.....	97
2. MetodePenafsirannya.....	102
C. Pandangan Positif Al Qur'an Terhadap Ahl Al –Kitâb dalam <i>Marâh Labîd</i>	113
1. Pencitraan dalam Identifikasi yang Baik.....	113
2. Penyebutan Segolongan <i>Muqtashidah</i> diantara <i>Ahl al-kitâb</i>	118
3. Penyebutan Orang-orang yang Membela Nabi diantara <i>Ahl al-kitâb</i>	121
4. Penyebutan Pahala dari Tuhan bagi Kaum Beriman diantara <i>Ahl al-kitâb</i>	123
BAB IV TENTANG AHL AL-KITÂB DALAM TAFSIR AL - MISHBÂH	125
A. Riwayat Hidup M. Quraish Shihab	125
1. Latar belakang keluarga.....	125
2. Riwayat pendidikan.....	126
3. Karir.....	128
4. Karya-karya.....	130
B. Sekilas tentang Tafsir AI-Mishbâh.....	131
1. Riwayat Penulisan	131
2. Corak dan Metodologi.....	133
C. Pandangan Positif Al-Qur'an Terhadap Ahl Al –Kitâb dalam Tafsir AI Mishbâh.....	134
1. Pencitraan dalam Identifikasi yang Baik.....	134
2. Penyebutan Golongan <i>Muqtashidah</i> diantara <i>Ahl al-kitâb</i> ..	139
3. Penyebutan Golongan Beriman <i>Ahl al-kitâb</i>	140

BAB V ANALISIS DAN KRITIK ATAS KONSEP <i>AHL AL-KITÂB</i>	143
A. Analisis dan Kritik atas Metode Penafsiran.....	143
B. Analisis dan Kritik atas Konsep Menyamaratakan <i>Ahl al-Kitâb</i>	147
C. Analisis atas Peringatan untuk Waspada kepada <i>Ahl al-Kitâb</i> ..	150
D. Analisis Terhadap Penyimpangan Konsep <i>Ahl al-Kitâb</i>	151
E. Analisa Pengaruh Tafsir <i>Ahl al-Kitâb</i> bagi Mu'amalah Muslim..	152
F. Analisis Pengaruh Tafsir <i>Ahl al-Kitâb</i> Bagi Aqidah Muslim.....	154
G. Potensi Konflik atas pemahaman yang Salah terhadap <i>Ahl al-Kitâb</i>	157
 BAB VI PENUTUP.....	 160
A. Kesimpulan.....	160
B. Saran-saran.....	163
 DAFTAR PUSTAKA.....	 164

DAFTAR LAMPIRAN

Lampiran A: Tampilan Kulit Buku Marâh Labîd

Lampiran B: Tampilan Kulit Buku Tafsir Al-Mishbâh

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Penelitian ini akan membahas tentang kontekstualisasi ayat-ayat tentang istilah *ahl al- kitâb*. Perubahan jaman dan perkembangan peradaban manusia tidak berarti harus merubah Al-Qur'an. Al-Qur'an adalah buku petunjuk (hudan) bagi umat manusia pada umumnya dan khususnya bagi orang-orang yang bertaqwa. Untuk memahami maksud Al-Qur'an dibutuhkan seperangkat ilmu. Para ulama telah melahirkan apa yang dikenal dengan '*ulûm* Al-Qur'an. Yang pada gilirannya maka muncul kitab-kitab tafsir, sebagai upaya untuk memahami Al-Qur'an sebagai jawaban atas problema kehidupan manusia dimana atau kapanpun mereka berada. Inilah yang menjadi konsep-konsep yang ditawarkan Al-Qur'an yang selalu relevan dengan problema yang dihadapi manusia.

Sebagai pedoman hidup bagi umat manusia, pembahasan Al-Qur'an terhadap suatu masalah sangat unik, tidak tersusun secara sistematis seperti halnya buku-buku ilmu pengetahuan yang dikarang manusia. Di samping itu , Al-Qur'an juga sangat jarang menyajikan suatu masalah secara terinci dan detail. Pembicaraan Al-Qur'an terhadap suatu masalah pada umumnya bersifat global, parsial dan seringkali menampilkan suatu masalah dalam

prinsip pokoknya saja.¹

Keadaan yang demikian, sama sekali tidak berarti mengurangi nilai Al-Qur'an, sebaliknya justru di sanalah keunikan sekaligus keistimewaannya. Dengan keadaan seperti itu, bahkan Al-Qur'an menjadi objek kajian yang tidak pernah kering oleh para cendekiawan, baik di kalangan muslim maupun non muslim, sehingga ia tetap aktual sejak diturunkan lima belas abad yang lalu.

Salah satu masalah yang banyak diungkap Al-Qur'an ialah *Ahl al-kitâb*. Secara umum, kaum Yahudi dan Nasrani, adalah komunitas yang di-*khithâb* oleh Allah *subhânahu wa ta'alâ* dalam Al-Qur'an sebagai *Ahl al-kitâb*. Dua komunitas tersebut, secara jelas diketahui mempunyai persambungan 'aqîdah dengan kaum muslimin. Allah menegaskan bahwa Al-Qur'an datang untuk memberikan pembenaran terhadap sebagian ajaran kitab Taurat (kitab suci agama Yahudi) dan Injil (kitab suci agama Nasrani) serta mengoreksi sebagian lainnya. Ini merupakan satu segi ajaran Islam yang sangat khas ialah konsep tentang para pengikut kitab suci atau *Ahl al-kitâb* Yaitu konsep yang memberi pengakuan tertentu kepada para penganut agama lain yang memiliki kitab suci. Ini tidaklah berarti memandang semua agama adalah sama-suatu hal yang mustahil, mengingat kenyataannya agama yang ada adalah berbeda-beda dalam banyak hal yang prinsipil-tapi memberi pengakuan sebatas hak masing-masing untuk terus ada (eksisten) dengan kebebasan menjalankan agama mereka masing-masing. Pemahaman pada permasalahan ini di Indonesia bisa berpengaruh pada pola hubungan antar masyarakat, karena muslim Indonesia yang mayoritas hidup berdampingan dengan kaum Nasrani yang tersebar hampir diseluruh wilayah. Dengan pemahaman yang utuh dari Kitab Suci diharapkan bisa menciptakan suasana damai dan tentram karena sikap saling menghargai. Pencitraan positif dari Al-Qur'an diharapkan juga bisa menepis rasa kebencian yang timbul karena tidak saling mengenal.

Yang paling jelas dan meyakinkan adalah bahwa Al-Quran yang

¹Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam Al Qur'an, Suatu Kajian Teologis dengan pendekatan Tafsir Tematik*, Jakarta : Bulan Bintang, 1991, hal.5.

diturunkan kepada Nabi Muhammad adalah pembenar terhadap kitab-kitab terdahulu dan menyatakan bahwa mengimannya merupakan sebuah kewajiban. Sebagai penyempurna dia membatalkan sebagian hukum-hukum Taurat. Ini adalah sinyal bahwa proses pewahyuan tidak pernah berhenti sebelum ditutup Al-Qur'an. Kesulitan-kesulitan untuk melacak keberadaan umat terdahulu melalui kitab suci banyak terbantu arkeologi modern yang banyak menemukan bukti fisik keberadaan dan budaya mereka.² Namun seringkali informasi yang banyak terdapat dalam Al-Qur'an tidak tergali secara maksimal, termasuk berita-berita sejuk seputar *Ahl al-kitâb*.

Bagaimanapun juga, sebagai salah satu negara dengan penduduk mayoritas beragama Islam, Indonesia memainkan peran penting dalam usaha pembelaan terhadap Islam dan ajarannya sesuai dengan kultur dan budaya setempat. Maka, penggalian khazanah tafsir Nusantara berkaitan dengan isu-isu global menjadi sebuah "kepentingan" yang aksiomatik. Untuk itulah, kajian ini diancangkan demi mendapatkan potret dari usaha *mufassir* nusantara untuk memenuhi tantangan jaman.

Para ahli mengakui keunikan konsep ini dalam Islam. Sebelum Islam, praktis konsep itu tidak pernah ada, sebagaimana dikatakan oleh Cyril Glass.,, "...the fact that one Revelation should name others as authentic is an extraordinary event in the history of religions" (...kenyataan bahwa sebuah Wahyu (Islam) menyebut wahyu-wahyu yang lain sebagai absah adalah kejadian luar biasa dalam sejarah agama-agama).

Konsep tentang *Ahl al-kitâb* ini juga mempunyai dampak dalam pengembangan budaya dan peradaban Islam yang gemilang, sebagai hasil kosmopolitisme berdasarkan tata masyarakat yang terbuka dan toleran. Ini antara lain dicatat dengan penuh penghargaan oleh kalangan para ahli berkenaan dengan, misalnya, peristiwa pembebasan (Spanyol oleh tentera Muslim (di bawah komando Jenderal Thariq ibn Ziyad yang namanya diabadikan menjadi nama sebuah bukit di pantai Laut Tengah, Jabal Thariq-

2 Al-Faruqi, et.al, *Atlas Budaya Islam: Menjelajah Khasanah Peradaban Gemilang*, Bandung: Mizan, 2000, hal. 131..

diinggriskan menjadi Gibraltar), pada tahun 711. Pembebasan Spanyol oleh kaum Muslim itu telah mengakhiri kezaliman keagamaan yang sudah berlangsung satu abad lebih, dan kemudian selama paling tidak 500 tahun kaum Muslim menciptakan tatanan sosial-politik yang kosmopolit, terbuka dan toleran. Semua kelompok agama yang ada, khususnya kaum Muslim sendiri, beserta kaum Yahudi dan Kristen, mendukung dan menyertai peradaban yang berkembang dengan gemilang. Kerjasama itu mengakibatkan banyaknya terjadi hubungan darah karena (kaum Muslim lelaki dibenarkan kawin dengan wanita non-Muslim Ahli Kitab), namun tanpa mencampuri agama masing-masing. Keadaan yang serba serasi dan produktif itu buyar setelah terjadi penaklukan kembali (*reconquesta*) atas Semenanjung Iberia itu, yang kemudian diikuti dengan konversi atau pemindahan agama secara paksa terhadap kaum Yahudi dan Islam serta kekejaman-kekejaman yang lain.³

Dalam pandangan Islam ada banyak Nabi dan Rasul yang diutus Tuhan, dan boleh jadi bahwa agama-agama besar di dunia ini adalah agama yang diwahyukan Tuhan juga, dan disampaikan oleh seorang rasul yang tidak diceritakan dalam al-Qur'an. Dalam teologi Islam, Tuhan itu satu, asal manusia juga satu, karena itu esensi dari agama yang benar juga satu. Karena pandangan inilah umat Islam klasik bersikap terbuka dan menyerap berbagai kemajuan peradaban di sekitarnya tanpa rasa takut akan kehilangan identitas keislamannya. Sikap Islam yang bersahabat dengan kaum Yahudi di Spanyol dalam mengembangkan *sains* adalah sebagai bukti sikap kosmopolitanisme kaum muslimin yang didasari oleh konsep *ahl al-kitâb*.⁴

Dengan pandangan dan orientasi yang positif itu kaum Muslim di zaman klasik berhasil menciptakan ilmu pengetahuan yang benar-benar berdimensi universal atau internasional, dengan dukungan dari semua pihak. Dampak sosio-keagamaan dan sosio-kultural konsep itu sungguh luar biasa, sehingga Islam benar-benar merupakan ajaran yang pertamakali memperkenalkan

221 3 Max I. Dimont, *The Indestructible Jews*, New York: New American Library, 1973, hal.

200. 4 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992, hal. 177-

pandangan tentang toleransi dan kebebasan beragama kepada umat manusia. Bertrand Russel-seorang ateis radikal yang sangat kritis kepada agama-agama-misalnya, mengakui kelebihan Islam atas agama-agama yang lain sebagai agama yang lapang atau "kurang fanatik", sehingga, menurut Russel, sejumlah kecil tentera Muslim mampu memerintah daerah kekuasaan yang amat luas dengan mudah, berkat konsep tentang Ahli Kitab.⁵

Berdasarkan fakta-fakta sejarah itulah, yang fakta-fakta itu sebagian besar masih bertahan sampai masa kini, banyak orang menyatakan bahwa kebebasan beragama dan toleransi antar penganut agama-agama terjamin dalam masyarakat yang berpenduduk mayoritas Islam, dan tidak sebaliknya (kecuali dalam masyarakat negara-negara moderen atau maju di Barat). Dalam berita-berita sehari-hari jarang sekali diketemukan berita tentang masalah golongan non-Muslim di tengah masyarakat Islam. Tetapi sebaliknya, selalu terdapat kesulitan pada kaum Muslim (minoritas) yang hidup di kalangan mayoritas non-Muslim. Kenyataan itu sulit sekali diingkari, sekalipun setiap gejala sosial-keagamaan juga dapat diterangkan dari sudut-sudut pandang lain diluar sudut pandangan keagamaan semata. Pembahasan *Ahl al-kitâb* menurut informasi Al-Qur'an terutama sisi positifnya sangat menarik untuk dikaji, pembicaraan mengenai hal ini sangat bervariasi, mulai dari informasi tentang perilaku dan sifat-sifat mereka, informasi tentang sikap atau perbuatan mereka. Sayangnya seringkali yang digali adalah sisi positif yang melekat pada mereka.

Pemikiran tentang pandangan positif terhadap *Ahl al-kitâb* perlu dikaji melalui kajian tafsir Al-Qur'an, karena Tafsir Al-Qur'an merupakan sumber rujukan yang dinilai paling absah dan valid untuk meletakkan kembali persoalan ini. Untuk melihat pemikiran *mufassir* bisa langsung dilihat dari buku-buku tafsir yang ditulis keduanya. Penelusuran secara utuh dalam kitab tafsir perlu dilakukan untuk menelaah seberapa baik ulasan penulis tafsir. Karena itu pemikiran tafsir Nawai Al-Bantani dan M. Quraish Shihab tentang

⁵ Bertrand Russel, *A History of Western Philosophy*, New York: Simon and Schuster, 1959, hal. 420-421.

pandangan positif Al-Qur'an terhadap *ahl al-kitâb* dalam konteks kekinian menarik untuk dikaji.

B. Batasan dan Rumusan Masalah

Penelitian tesis ini tidak dimaksudkan untuk membandingkan secara keseluruhan penafsiran kedua tokoh penulis dalam semua karya keduanya, namun penulis membatasi sampel hanya pada dua buku tafsir *Marâh Labîd* dan *Tafsir Al-Mishbâh*. Sebagaimana juga tidak dimaksudkan untuk mengkaji secara keseluruhan bahasan mengenai *Ahl al-kitâb* namun hanya yang mencakup tema pandangan positif Al-Qur'an atasnya.

Analisa dan kritik ini tentunya tidak dimaksudkan untuk meragukan kapabilitas mufassir dimaksud, akan tetapi lebih pada upaya untuk menilai dengan obyektif sebelum mengamini atau menolak tawaran tafsir yang disuguhkan. Dengan demikian, kajian ini berbentuk kajian kualitatif yang mendasarkan data-datanya, murni pada survey kepustakaan untuk memperoleh gambaran dan penjelasan berupa asumsi-asumsi dasar yang diperoleh dari hasil hipotesis.⁶ Di samping itu, peneliti menjadi alat utama untuk mengumpulkan data sebagaimana yang dikemukakan oleh Lexy J. Moleong dalam kajian kualitatif.⁷

Berdasarkan uraian diatas, maka yang menjadi pokok permasalahan dalam penelitian ini adalah bagaimana ayat-ayat Al-Qur'an menyangkut pandangan positif Al-Qur'an ditafsirkan. Untuk lebih memperjelas permasalahan penelitian ini maka, perlu dirumuskan hal sebagai berikut;

1. Bagaimana *Marâh Labîd* karya Syekh M. Nawawi al-Jâwî dan *Tafsir Al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab menafsirkan ayat-ayat yang berkenaan dengan pandangan positif Al-Qur'an terhadap *ahl al-kitâb*?
2. Bagaimana *Marâh Labîd* karya Syekh M. Nawawi al-Jâwî dan *Tafsir Al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab memahami ayat-ayat tersebut dalam konteks kehidupan beragama yang plural? Adakah kecenderungan *Marâh*

⁶ Robert Bogdan & Steven J. Taylor, *Kualitatif, Dasar-dasar Penelitian*, terj. A. Khozin Afandi, Surabaya: Usaha Nasional, 1993, hal. 30.

⁷ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian: Kualitatif*, Bandung : Remaja Rosdakarya, 2004, hal. 165.

Labîd karya Syeikh M. Nawawi al-Jâwî dan *Tafsir Al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab dalam penafsirkan ayat-ayat tentang pandangan positif Al-Qur'an terhadap *ahl al-kitâb* ke arah sikap keberagamaan yang lebih eksklusif atau inklusif bahkan pluralis?

Pemilihan tafsir *Marâh Labîd* karya Syeikh M. Nawawi al-Jâwî Al-Bantani dan *Tafsir Al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab didasarkan pada realitas keduanya berasal dari tempat dan era berbeda. Bahasa pengantar dalam penulisan tafsir keduanya juga berbeda. Yang pertama mewakili tafsir generasi klasik dari wilayah Indonesia Barat dan yang kedua generasi kontemporer dari wilayah timur Nusantara. Dengan demikian dapat dilihat dinamika keberagaman tafsir dan pergeserannya di dua masa yang tersebut. Bila ditimbang maka keseimbangan keduanya terwakili dari beberapa persamaan dalam jenis maupun coraknya. Sama-sama ditulis lengkap tiga puluh juz dengan corak *adabiy ijtima'iy*. Kendati demikian, keduanya juga mencerminkan keragaman karakteristik tafsir Nusantara. Perbedaan mendasar ada pada bahasa dan kedalaman bahasan, yang pertama menggunakan bahasa Arab dalam bentuk ringkas sedangkan tafsir kedua ditulis dalam Bahasa Indonesia dengan pembahasan lebih luas. Rasa saling menghargai yang tumbuh dari adanya pemahaman pesan damai dari Kitab Suci diharapkan bisa menciptakan suasana damai dan tentram.

Penelitian ini juga bermaksud untuk menyimpulkan perbedaan dan persamaan penafsiran keduanya. Oleh karena itu, pengkajian menggunakan metode deskriptif untuk memaparkan penafsiran masing-masing mufassir terhadap ayat yang dipilih. Metode komparatif mementingkan hal ini agar dapat melihat perbandingan pada sisi penting keduanya barulah dibutuhkan metode analitis-kritis untuk mencermati sejauh mana kedua penafsiran tersebut saling berinteraksi.

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Sebuah penelitian memiliki tujuan, baik yang bersifat umum atau yang bersifat khusus. Secara umum penelitian ini adalah sebuah upaya untuk

memberikan informasi dan edukasi kepada masyarakat muslim Indonesia tentang masalah seputar makna *ahl al-kitâb*, pada tataran definisi dan kontekstualisasinya pada kehidupan masa kini. Masalah ini akan dibahas dalam tinjauan kajian dan analisis pemikiran dua ahli tafsir Indonesia. Dalam bahasa lain, tujuan penelitian ini adalah untuk mengungkap tentang bagaimana penafsiran dua tafsir ini menyangkut ayat-ayat *Ahl a- kitâb*. Pemahaman akan hal ini ramai dijadikan pembahasan mengenai pluralisme pemahaman keagamaan di masyarakat luas. Sesuai dengan rumusan permasalahan di atas maka tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui pemahaman dan penafsiran terhadap ayat-ayat yang berkenaan dengan masalah pandangan positif Al-Qur'an terhadap *ahl al kitâb* yang kemudian dikaitkan dengan isu pluralitas umat beragama, kebebasan beragama, toleransi beragama, dan dialog antar umat beragam.
2. Untuk mengetahui arah kecenderungan dan pemahaman tafsir *Marâh Labîd* dan *Tafsir Al-Mishbâh* terhadap ayat-ayat tersebut.

Secara akademik penelitian ini adalah sebagai pemenuhan syarat untuk meraih gelar Magister di Program Pasca Sarjana PTIQ jurusan Ilmu Tafsir, sedangkan manfaat sosial yang diharapkan bisa diambil adalah timbulnya kesadaran ilmiah pada muslim Indonesia sehingga bisa membandingkan antara konsep *ahl al-kitâb* sebagai sebuah term yang dipahami dalam teks kamus bahasa dan *ahl al-kitâb* dalam pemahaman penafsir Al-Qur'an. Secara pribadi penelitian ini diharapkan bisa memberikan manfaat berupa pemahaman yang lebih mendalam untuk melihat permasalahan yang dibahas sehingga menimbulkan kesadaran sosial yang membawa pengaruh positif pada perilaku dalam kehidupan, terutama dalam pergaulan bersama *ahl al-kitâb* pada tataran psikis dan sikap. Secara praktis penelitian ini diharapkan menjadi salah satu referensi bagi para praktisi, juru dakwah, dosen dan mahasiswa yang ingin mengetahui lebih dalam tentang makna dan pemikiran yang dibahas dalam masalah ini.

D. Kerangka Teori

Al-Qur'an sebagai *kalâm Allâh* yang terdapat di *lauh al-mahfûzh* dengan bentuk yang tidak dapat dijangkau oleh pancaindera manusia, tidak terbatas dan bersifat mutlak.⁸ Apabila ditemukan ayat-ayat Al-Qur'an yang konteks pembicaraannya bersifat khusus terhadap kasus tertentu dan berkaitan dengan suatu hukum, maka ketentuan itu tidak terbatas pada kasus itu saja, tetapi berlaku secara umum. Ini ditujukan kepada setiap kasus yang mempunyai persamaan dengan kasus tersebut. Sesuai dengan pendapat mayoritas ulama yang menggunakan kaidah : *al-ibrah bi umûm al-lafzh lâ bikhushûsh as-sabab*”, artinya penafsiran ayat Al-Qur'an berdasarkan teks ayat, bukan dilihat dari latar belakang turun ayat. Dalam memahami kaidah di atas, perlu diingat bahwa sebab turunnya ayat pada hakikatnya hanyalah salah satu bentuk contoh untuk menjelaskan makna redaksi-redaksi ayat Al-Qur'an, namun cakupannya tidak terbatas pada ruang lingkup sebab turunnya suatu ayat.⁹

Al-Qur'an tidak bisa menjadi petunjuk melampaui segala periodisasi, bila dipahami hanya berlaku dalam kasus perkasus saja dan tidak bisa diberlakukan secara umum. Karenanya disamping harus berpegang pada ayat-ayat Al-Qur'an seseorang yang menafsirkannya harus bisa melihat dengan alat bantu lain berupa konteks diluar teks. Diluar mayoritas berkembang pendapat yang berpegang pada kaidah yang berbunyi *al ibrah bi khususi sabab la bi umumi lafzi*. Artinya penafsiran ayat Al-Qur'an berdasarkan latar belakang turunnya ayat, bukan hanya dilihat dari teks ayat. Pendapat ini berbeda dari pendapat jumbuh ulama di atas. Pendapat ini menggunakan pendekatan tujuan dari penerapan hukum Islam yang antara lain melihatnya dari segi masalah mursalah. Oleh karena itu, apabila ada pertentangan antara nash dan nalar akal, maka nash diabaikan dan diambil nalar akal. Dengan demikian *asbâb an-nuzul* merupakan patokan utama dari teori ini.

⁸ Muhammad Syahrur, *al-Kitab Wa al-Qurân Qirâah Mu'aShshirah*, Damaskus : al-Ahâliy li Al-Thaba'ah Wa al-Nasyar wa al-Tauzi', 1990, hal. 44.

⁹ Abdurahman Dahlan, *Kaidah Penafsiran Al-Qur'an*, Bandung: 1997, cet. 1, hal. 91.

Asy-Syatibi menyatakan bahwa dalam syariat terdapat beberapa varian yang mesti dipahami secara utuh, antara lain hukum, tujuan umum, dalil dan ijtihad. Hal ini menunjukkan bahwa syariat tidak hanya hukum belaka, karena ada varian lain yang sangat penting yaitu tujuan-tujuan utama (*maqâshid asy-syari'ah*). Maksud dari maqashid al syariah adalah kemaslahatan, yang didefinisikan mengambil yang manfaat dan menghindari yang kerusakan (*jalb al- manafi wadar'u al mafasid*). Agama tidak hanya menekankan aspek ritual dan peribadatan (*at-ta'abbudiy*), tetapi juga membawa misi kemaslahatan bagi manusia (*al-maslahah al ammah*).¹⁰

Mashâlah wa mursalah tidak hanya berdasarkan ukuran realitas sosial masyarakat, tetapi harus mengacu pada *al-maqâshid asy-syâri'ah* yang telah disepakati oleh mayoritas ulama yaitu menjaga agama, jiwa, harta, akal dan kehormatan. Apabila penafsiran tentang *Ahl al-kitâb* yang mestinya bisa memperlihatkan tabiat Islam yang penuh toleransi dan penghargaan gagal ditampilkan sebagaimana mestinya hal ini bukan hanya mereduksi kehormatan *Ahl al-kitab* tetapi juga akan menghambat komunikasi yang berakibat pada kegagalan dakwah untuk mengajak mereka kepada Islam.

Berangkat dari teori persamaan hak bagi manusia (*Nazhâriyyah al Musâwah*). Persamaan ini berlaku untuk seluruh manusia tanpa melihat etnis, warna kulit, kedudukan, keturunan, dan lain sebagainya.¹¹ Teori ini terdapat pada QS. Al-Hujurat/49:13 yang artinya:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang lakilaki (Adam) dan seorang wanita (Hawa) dan menjadikan kamu berbangsabangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertaqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal” (QS. Al-Hujurat/49:13).

10 Nurcholis Majid et.al, *Fiqh Lintas Agama*, Jakarta : Paramadina, 2004, Cet. 6, hal. 10.

11 Abd al-Qadir Audah, *al-Tasyri' al Jinâ'î al Islâmiy*, Bairut : Dar al-Katib al'Arabi, tth, j.1, h. 26.

Ketika ayat ini diturunkan kepada Nabi *shallâ Allâhu 'alaihi wa sallam* kehidupan dalam masyarakat ketika itu berdiri diatas yang sendi-sendi kehidupan *heterogen* di atas prinsip-prinsip perbedaan. Perbedaan dalam keyakinan, harta, pangkat, keturunan, dan warna kulit. Masyarakat pada masa itu membanggakan keturunan dan kabilah-kabilah (suku-suku) mereka. *Kedua*, teori pengakuan atas eksistensi bangsa-bangsa (*syu'ûb*, bentuk tunggalnya: *syu'ûb*) dan suku-suku bangsa (*qabâil*, bentuk tunggalnya: *qabilah*). Eksistensi bangsa-bangsa dan suku bangsa ini diakui dan dikehendaki oleh Allah. Keberadaannya bukan untuk berbangga-bangga apalagi melecehkan pihak lain. Melainkan untuk saling mengenali satu sama lain, termasuk mengenali kekurangan dan kelebihan pihak lain.¹²

Selain semangat diatas dalam teori dakwah berlaku metode *tabisyîr* yaitu memberi kabar gembira bagi target dakwah. Nabi saw bersabda,

حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا وَلَا تُسْكِنُوا وَلَا تُنْفِرُوا أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ

Telah menceritakan kepada kami (Adam) telah menceritakan kepada kami (Syu'bah) dari (Abu At Tayyah) dia berkata; saya mendengar (Anas bin Malik) radliallahu 'anhu berkata; Nabi shallâ Allâhu 'alaihi wa sallam bersabda: " Permudah dan jangan kalian persulit Mudahkanlah setiap urusan dan janganlah kalian mempersulitnya, buatlah mereka tenang dan jangan membuat mereka lari." HR. Bukhari .¹³

Ketika Al-Qur'an memperlihatkan sisi negatif dari *Ahl al-kitâb* maka pencitraan positif yang memang juga bersumber dari Al-Qur'an juga harus dimunculkan. Ini juga memperlihatkan keseimbangan dan keadilan Al-Qur'an, karakter agama yang dating belakangan kadang mereduksi kebaikan agama yang dating sebelumnya, tetapi Al-Qur'an malah merangkai ajaran-ajaran sebelumnya dalam rangkaian analogi yang indah.

12 Ali Mustafa Yaqub, *Kerukunan Umat Beragama dalam Perspektif al-Qur'an & Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999, hal. 29.

13 Al-Nawawi, *Riyad al-Shalihin*, Beirut : Dal Al-Fikr, t.t, j. 1, hal. 367 no. hadis 5660.

E. Kajian Pustaka

Berdasarkan hasil bacaan dan pengetahuan penulis, judul serta pokok permasalahan yang diajukan dalam dalam perumusan masalah penelitian ini belum ada yang menelitinya. Sedangkan dari hasil penelusuran pustaka yang diperoleh, peneliti mendapat berbagai kajian seputar persoalan ini. Kajian tentang *ahl al-kitâb* dewasa ini dijadikan bagian dari tema pluralisme agama. Kajian ini tidak hanya populer di dunia akademisi tetapi juga kalangan umum. Pembahasan mengenai pluralisme agama bukan hal yang baru sehingga berbagai buku mengenaiinya banyak ditemui di berbagai perpustakaan. Para penulisnya juga beragam, baik dari kalangan moderat yang mendukung pluralisme maupun dari konservatif yang yang cenderung mempertentangkan *Ahl al- kitâb* dengan Islam.

Pembahasan dalam penelitian ini di titik beratkan pada hasil penafsiran ayat al-Qur'an atau pendapat pengarang kitab tentang penafsiran ayat-ayat sebagaimana yang telah dibahas oleh Ahmad Asnawi dalam tesisnya di IAIN Jakarta tahun 1984 yang berjudul "*Pemikiran Syekh Nawawi al-Bantani tentang Af'al al-'Ibad (Perbuatan Manusia)*" dan juga disertasi Ahmad Asnawi dengan judul "Penafsiran Syekh Muhammad Nawawi tentang Ayat-ayat Qadar" di IAIN Jakarta pada tahun 1987.

Sebuah artikel dalam jurnal Sahaja Volume 4 No. 2 Juli 2013 milik STAI Darunnajah Jakarta hadir dengan judul "Toleransi Beragama Dalam Pandangan Syekh Nawawi Banten (Studi Analisis Terhadap Tafsir *Marâh Labîd*).” Artikel ini bernuansa fiqh, lebih banyak membahas konsep hubungan sosial dengan *Ahl al-kitab* dalam konteks, pernikahan dan hewan sembelihan, kepemimpinan dan relasi intensif dalam bekerjasama. Terlihat ketegasan Nawawi Al-Bantani dalam membatasi interaksi yang terlalu sering dan masalah pernikahan. Interaksi yang terlalu intens diharamkan olehnya. Mengharamkan kepemimpinan *Ahl al-kitâb* dan menikahnya wanita muslimah kepada *Ahl al-kitâb* juga diharamkan.

Mamat S. Burhanuddin membuat sebuah karya tulis berjudul, *Hermeneutika al-Qur'an ala Pesantren: Analisis Terhadap Tafsir Marâh*

Labîd Karya KH. Nawawi Banten, dan di cetak di Yogyakarta: UII Press, pada tahun 2006. Pada tulisan ini dibuat analogi yang mengantarkan pada kesimpulan bahwa *Marâh Labîd* menyimpan menempuh metode hermeneutik dalam pembahasannya, tentu dengan perangkat analogi, sebab hermeneutik belum dikenal pada era *Marâh Labîd* ditulis. Kajian ini lebih condong kepada kajian metodologis walaupun analoginya dibangun dari merangkai berbagai logika dari penafsiran dalam *Marâh Labîd*.

Sebuah tesis ditulis peneliti Irkhani Nafis berjudul: “*Pandangan tentang keselamatan Ahl Al-Kitâb dalam Tafsir Al-Marâghi*” pada program S2 Ilmu Perbandingan Agama UGM. Penelitian ini bertujuan untuk melihat pandangan keselamatan *Ahl al-kitâb* dalam tafsir al-Maraghi. Penelitian tesis ini didasarkan kepada penelitian kepustakaan (library research) dengan *Tafsîr al-Maraghî* sebagai sumber utamanya. karya Syaikh Ahmad al-Maraghi, menggunakan indeks ayat alQur’an (concordance). Penelitian ini menyimpulkan bahwa *Ahl al-kitâb* yang telah berislam atau menundukkan diri kepada Allah maka akan memperoleh keselamatan. Namun dalam berbagai penafsirannya al-Maraghi juga menyatakan bahwa sebagian besar dari mereka tidak dapat dikategorikan sebagai orang-orang beriman yang benar, sebab mereka telah mengingkari fitrah mereka –yaitu melakukan kekufuran, kemusyrikan dan kefasikan. Keselamatan *Ahl al-kitâb* adalah didasarkan pada parameter keberimanan mereka kepada risalah Muhammad *shallâ Allâh ‘alaihi wa sallam* dalam bentuk agama. Walaupun dalam pembatasan kelompok agama eksklusif namun pandangan mengenai keselamatan *Ahl al-kitâb* relatif inklusif.

Mengenai karya Quraish Shihab, ada sebuah penelitian bagaimana model telaah beliau dalam tafsirnya. Meskipun tidak spesifik membahas tema penelitian ini, namun penelitian terhadap metodologi dalam tafsir Al-Mishbâh banyak dilakukan dalam berbagai tingkat akademik. Bahkan perbandingan penafsiran Quraish Shihab juga banyak dilakukan, baik dengan penafsir kontemporer ataupun modern, lokal ataupun internasional. Sebuah Tesis di Program Studi Agama dan Filsafat Konsentrasi Al-Qur’an dan Hadis

tahun 2010 , ini berjudul *Penafsiran Ayat-ayat Perumpamaan menurut M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbâh*. Penelitian untu menyingkap makna dibalik teks suci al-Qur'an dengan menghadirkan ayat-ayat tertentu. Dalam penelitian ini didapati bahwa M. Quraish Shihab untuk menguraikan dan membahas amsal dalam ayat-ayat al-Qur'an masih sangat diperlukan penafsiran dan pentakwilan. Karena perumpamaan yang terdapat dalam al-Qur'an berisi pengetahuan yang tinggi dan menunjukkan maksud serta pesan yang sejati al-Qur'an. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan. Pengumpulan datanya dilakukan dengan cara pengumpulan sumber-sumber dari data primer dan sekunder dengan pendekatan historis dan hermeneutik. Teknik kajian disajikan secara deskriptif dan analitis yang difokuskan pada penelusuran literatur dan bahan pustaka yang berkaitan dengan sumber data utamanya yaitu ayat-ayat perumpamaan yang mengandung lafaz *amtsal* (*Al-Amtsâl al-Musarraḥah*) yang terdapat dalam Tafsir Al- Mishbâh. M. Quraish Shihab memandang perumpamaan yang terdapat dalam al-Qur'an tidak sama dengan pribahasa dan tidak hanya sekadar “mempersamakan” satu hal dengan satu hal yang lain tetapi juga mempersamakannya dengan beberapa hal yang saling berkaitan. Penelitian juga melihat bagaimana aplikasi penafsiran Quraish Shihab pada ayat-ayat amtsal.

F. Metodologi Penelitian

1. Sumber Penelitian

Data yang dibutuhkan dalam penelitian ini adalah data kualitatif berupa penafsiran terhadap ayat-ayat yang mengandung pemahaman kemajemukan dan pluralitas beragama dalam al-Qur'an. Dengan demikian penelitian ini bersifat kepustakaan, yakni semua bahan dan data yang dibutuhkan diperoleh dari bahan-bahan tertulis. Data literatur tersebut dipilih menjadi dua, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer adalah data mengenai pandangan-pandangan yang ada di dalam *Marâḥ Labîd* dan *Tafsir al-Mishbâh*, sedangkan data sekunder adalah data yang diperoleh di luar itu.

Karena penelitian ini bersifat kepustakaan, pendekatan historis

merupakan metode yang tepat untuk itu dan menjadi strategis, karena sebuah penafsiran terhadap ayat tidak dapat dipisahkan begitu saja dengan konteks kesejarahan di mana mufasir melakukan penafsiran tersebut. Sebagaimana sebuah ayat al-Qur'an juga tidak dapat dipisahkan dari konteks kapan dan di mana ayat tersebut diturunkan.

Pendekatan yang digunakan dalam menganalisa data-data penelitian ini adalah pendekatan deskriptif analitis, mengungkap penafsiran kedua penulis tafsir, *Marâh Labîd* dan al-Mishbâh sebagaimana tertuang dalam teks yang ada. Selain itu juga menggunakan pendekatan perbandingan. Pendekatan ini dilakukan untuk memperbandingkan pendapat dan penafsiran kedua penulis tafsir tersebut.

Analisa dan kritik ini tentunya tidak dimaksudkan untuk meragukan kapabilitas mufassir dimaksud, akan tetapi lebih pada upaya untuk menilai dengan obyektif sebelum mengamini atau menolak tawaran tafsir yang disuguhkan. Dengan demikian, kajian ini berbentuk kajian kualitatif yang mendasarkan data-datanya, murni pada survey kepustakaan untuk memperoleh gambaran dan penjelasan berupa asumsi-asumsi dasar yang diperoleh dari hasil hipotesis.¹⁴ Di samping itu, peneliti menjadi alat utama untuk mengumpulkan data sebagaimana yang dikemukakan oleh Lexy J. Moleong dalam kajian kualitatif.¹⁵

2. Langkah-langkah Penelitian

Kesimpulan yang dikemukakan dalam hasil penelitian ini telah mengalami proses yang panjang dengan langkah-langkah penelitian sebagai berikut;

- a. Langkah awal penulis mengumpulkan ayat-ayat tentang *ahl al-kitâb* yang terdapat dalam kitab tafsir dan membuat pegelompokkan dan kategorinya.
- b. Melihat pembahasan ayat-ayat tersebut dalam Tafsir *Marâh Labîd* dan Tafsir al-Mishbâh.

14 Robert Bogdan dan Steven J. Taylor, *Kualitatif, Dasar-dasar Penelitian*, terj. A. Khozin Afandi, Surabaya: Usaha Nasional, 1993, hal. 30

15 Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian: Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004, hal. 165

- c. Untuk mengetahui pemikiran Muhammad Nawawi al-Jawi al-Bantani dalam *Marâh Labîd* dan Muhammad Quraish Shihab dalam Tafsir al-*Mishbâh* maka penulis membahas dari corak dan gaya metode tafsir yang diambil khususnya tentang keutamaan *ahl al-kitâb*.
- d. Pemikiran kedua penafsir tersebut kemudian dianalisa dan dilihat korelasinya dengan masalah kekinian. Pembahasan diakhiri dengan kesimpulan yang menjawab pertanyaan dalam rumusan masalah.

Kemudian dalam penelitian yang penulis lakukan, analisis data juga menggunakan metode-metode penafsiran yaitu :

- a. Metode *Mawdhu'iy*¹⁶. Metode ini mengandung dua pengertian. Pertama penafsiran menyangkut satu surat dalam Al-Qur'an dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum dan khusus serta hubungan persoalan-persoalan yang beraneka ragam dalam surat tersebut antar satu dengan lainnya. Dengan demikian semua persoalan tersebut kait mengkait bagaikan satu persoalan, sebagaimana metode yang ditempuh Muhammad Shaltut dalam kitab tafsirnya. Kedua menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas masalah tertentu dari berbagai surat Al-Qur'an kemudian menjelaskan pengertian secara menyeluruh ayat-ayat tersebut sebagai jawaban terhadap masalah yang menjadi pokok pembahasannya.¹⁷ Penelitian ini mengambil makna kedua, yaitu mengambil tema utama bahasan terlebih dahulu kemudian didatangkan tafsirnya.
- b. Metode *Muqarran* (komparasi), yaitu membandingkan ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi yang berbicara tentang masalah atau kasus yang berbeda, dan yang memiliki redaksi yang berbeda bagi masalah atau kasus yang sama atau diduga sama. Yang termasuk dalam objek bahasan metode ini adalah membandingkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan hadits-hadits Nabi *shallâ Allâhu 'alaihi wa sallam* yang tampaknya bertentangan, serta membandingkan pendapat-pendapat ulama

16 M Quraish Shihabi, *Membumikan al Quran : fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Jakarta : Pustaka Mizan, 2002, hal. 117

17 M Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an : fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, hal. 117.

tafsir menyangkut penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an.¹⁸

F. Sistematika Pembahasan

Untuk memperoleh gambaran pembahasan secara menyeluruh, maka penulisan tesis ini akan dibagi menjadi enam bab, yang disusun secara sistematis untuk membuat klasifikasi pembahasan.

Bab pertama, merupakan pendahuluan. Diawali dengan latar belakang masalah, identifikasi masalah, batasan dan rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, metode penelitian yang mencakup metode pengumpulan data, pembahasan dan pendekatan serta metode penulisan. Pendahuluan ini ditutup dengan sistematika pembahasan.

Pada bab II berisi tinjauan teoritis yang memuat definisi *ahl a-kitâb*, sejarahnya, term-term yang sepadan dengannya, term-term yang diindikasikan kepadanya, kedudukannya dalam Islam dan pandangan para *mufassir* terhadap *ahl al-kitâb* dalam ayat-ayat al-Qur'an. Pembatasan pada istilah-istilah kunci ini untuk menutup definisi-definisi lain yang kadang menggunakan istilah yang sama dengan pengertian yang berbeda. *ahl a-kitâb* dilihat melalui kontruksi sejarah populer dari berbagai literatur.

Pada bab III penulis akan menyampaikan tentang pandangan Syeikh Nawawi al-Bantani mengenai *ahl al-kitâb* dalam tafsir, diawali dengan biografi ringkas dan latar belakang akademiknya.

Bab IV penulis akan menyampaikan tentang pandangan Muhammad Quraish Shihab. Bab ini memuat latar belakang sosial, politik dan latar belakang intelektual di awal. Pada bab ini juga akan disampaikan mengenai pandangan Quraish Shihab mengenai *ahl al-kitâb* dalam *Tafsir Al-Mishbâh*.

Bab V adalah analisis dan komparasi terhadap konsep *ahl al-kitâb* dalam *Marâh Labîd* dan *Tafsir Al-Mishbâh*. Bab ini adalah bagian terpenting penelitian karena dari bab ini akan terlihat arah kecenderungan para penulis kitab tafsir tersebut dalam memahami ayat-ayat yang berkenaan dengan

¹⁸ Gus Arifin dan Suhendri Abu Faqih, *Al-Quran dan Sang Mahkota Cahaya*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2010, hal, 51.

persoalan dalam pembahasan.

Bab VI adalah penutup. Bab ini berisi kesimpulan, yaitu jawaban atas pertanyaan dalam perumusan masalah dan saran-saran dan rekomendasi penulis kepada beberapa pihak, termasuk peneliti, pembaca dan pemerintah.

BAB II

ISTILAH AHL AL-KITÂB DALAM AL-QUR'AN

A. Makna *Ahl Al-Kitâb* dan Penggunaannya

1. Makna *Ahl Al-Kitâb*

Untuk menguraikan makna *Ahl Al-kitâb* dan pengungkapannya menurut informasi al Qur'an terlebih dahulu diperlukan penjelasan secara terpisah dari dua kata tersebut, yaitu *ahl* dan *al-Kitab*. Kata *ahl* dalam bahasa Indonesia terserap menjadi ahli yang mengandung dua pengertian yaitu : 1). Orang yang mahir, paham sekali dalam suatu ilmu (kepandaian). 2). Kaum, keluarga, sanak saudara, orang-orang yang termasuk dalam satu golongan¹⁹ terdiri dari huruf *alîf*, *hâ`*, dan *lâm* yang secara literal mengandung pengertian ramah, senang atau suka.²⁰ Kata *ahl* juga berarti orang yang tinggal bersama dalam suatu tempat tertentu.²¹ Selain itu, kata *ahl* juga bisa berarti masyarakat atau komunitas.²² Kata tersebut kemudian digunakan untuk menunjuk kepada sesuatu yang mempunyai hubungan yang sangat dekat. Seperti ungkapan *ahl al-rajul* , yaitu orang yang menghimpun mereka, baik karena hubungan nasab

19 Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Indonesia Departemen Pendidikan dan Kebudayaan , *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), hal.11.

20 Buthros al-Butini, *Quthr al-Muhîth*, Beirut: Maktabah Lubnan,1969, juz. I hal.57. dan Louis Ma'luf, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lâm*, Beirut:Beirut:Daar al- Syurûq.1986, hal.20.

21 G. Vadjda, "ahl al-Kitab, " dalam *encyclopedia of Islam*, Leiden I : J. Brill, 1960, hal.257.

22 Juhn Penrice, A. *dictionary and Glossary of the Koran, Silsilah al-Bayân fî manâqib Al-Qur'an*, (London Cursoon press, 1985), hal.12.

maupun agama, atau hal-hal yang setara dengannya, seperti profesi, etnis, atau komunitas.²³ Sebuah keluarga di sebut *ahl* karena anggota-anggotanya dekat dengan hubungan nasab. Demikian pula komunitas yang mendiami daerah tertentu disebut *ahl*, karena mereka diikat oleh hubungan geografis.²⁴

Kata ini juga di gunakan menunjuk hubungan yang didasarkan atas ikatan ideologi agama, seperti ungkapan *ahl al-islam* untuk menunjuk penganut agama islam.²⁵ Kata *ahl* dalam al qur'an, di sebutkan sebanyak 125 kali.²⁶ Kata tersebut di temukan penggunaannya secara bervariasi. Tetapi secara umum, makna yang dikandungnya dapat di kembalikan kepada pengertian kebahasaan. Misalnya menunjuk kepada suatu kelompok tertentu, seperti *ahl al-bayt* (Al-Ahzâb/33:33) ditujukan kepada keluarga nabi. Term *ahl* juga dapat menunjuk kepada penduduk (Al-Qashshash/28:45), keluarga (Al-Baqarah/2:105). Term *ahl* juga di gunakan Al-Qur'an untuk menunjuk kelompok masyarakat yang mempunyai otoritas yang bias di pertanggung jawabkan dalam bidang keagamaan, untuk kelompok yang disebutkan terakhir ini, Al-Qur'an memerintahkan agar menjadikan mereka sebagai rujukan terhadap masalah-masalah keagamaan yang pelik. Hal ini sebagaimana dalam An-Nahl/16:43 dan Al-Anbiya/21:7.

Sedangkan kata al-Kitab yang terdiri atas huruf-huruf *kaf'*, *ta'* dan *ba'* secara literal memberikan pengertian menghimpun sesuatu dengan sesuatu yang lain,²⁷ seperti menghimpun kulit binatang dengan yang liannya yang telah di samak dengan menjahitnya.²⁸

Term al-kitab kemudian di artiKan tulisan, karena tulisan itu sendiri menunjukkan rangkaian dari beberapa huruf. Termasuk pula firman Allah yang diturunkan kepada rasul-Nya disebut *al-kitab* karena ia merupakan dari

²³Al-Raghib al-Ashfahani Beirut a-Fikr,t.th, hal.25. dan Ibrahim al-Abyari, *Al Ma'usah al-Qur'aniyah*, Kairo:al-Mu'assasah Sijl Al-'Arab, 1405 H/1984M, hal.32.

²⁴Abu Al-Husayn Ahmad Ibn Faris ibn Zakariya, *Mu'Jam al-Muqay's fi al-laqâb* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1451H/1994M, hal.95 dan Jamal al-Din Muhammad ibn Mukram al-Anshori, *Lisan al-Arab*, Kairo: ar al-Mishiriyah.t.th, juz. XI, h.28-29.

²⁵ Al-Raghib al - Ashfahani, *Mu'jam Mufrodât Alfâzh al-Qur'ân*, hal.25.

²⁶ Muhammad Fu'ad Abu Al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut. Dar al-Fikr,1407 H//1987M, hal.95-97.

²⁷ Abu al-Husayn Ahmad Ibn Faris Zakariya, *Mu'Jam al-Muqay's fi al-laqâb*, hal.917

²⁸ Al-Raghib al-Ashfahani, *Mu'jam Mufrodât Alfâzh al-Qur'ân*, hal. 440.

beberapa lafazh. Al-Qur'an al-Karim sebagai kalam Allah yang di turunkan kepada nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* disebut pada *al-Kitâb*. Nama tersebut memberikan isyarat bahwa Al-Qur'an sebagai kitab suci, kelak akan di tulis dalam satu mushhaf. meskipun pada turunnya belum terhimpun dalam saatu mushaf. Hal itu antara lain di karenakan Al-Qur'an turun secara berangsur-angsur. Disamping itu nama tersebut mengindikasikan bahwa umat islam disamping dituntut agar pandai membaca , juga di tuntutan agar pandai menulis . Bahkan Al-Qur'an secara eksplisit memerintahkan perlunya dokumen tertulis apabila seseorang melakukan mu'amalah , seperti jual beli, utang piutang. Dengan demikian maka tulisan dapat menjadi salah satu bukti ketika ada masalah. Sebagaimanterdapat pada Al-Baqarah /2:282.

Term *al-kitâb* dalam dalam berbagai bentuknya di temukan sebanyak 31kali²⁹ di dalam Al-Qur'an, dengan pengertian yang sangat bervariasi, meliputi pengertian tulisan, kitab, ketentuan dan kewajiban.³⁰ Term *al-kitâb* yang menunjukkan kepada kitab suci yang di turunkan Allah kepada rasulnya Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* seperti Nabi Musa *'alaihi a- salâm* maupun untuk menunjuk kepada wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam*. Sebagaimana dalam Al-Baqarah/2:53 dan Al-Isrâ'/17:2.

Dengan demikian term *Ahl al-kitâb* mengacu kepada komunitas atau kelompok pemeluk agama yang memiliki kitab suci yang di wahyukan Allah Nabi dan Rasul-Nya. Tentang siapa kelompok dan pemeluk agama yang di sebut sebagai *Ahl al-kitâb* uraian ini mengungkapkan penggunaan term *Ahl al-kitâb* dalam Al-Qur'an.

2. Pengungkapan Term *Ahl al-kitâb* dalam al-Qur'an

Term yang secara langsung *Ahl al-kitâb* , di temukan sebanyak 31 kali

²⁹ Muhammad Fua'ad Ab al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, hal.591-595.

Al-Raghib al ashfahani, *Mu'jam Mufrodât Alfâzh al-Qur'ân*, hal.440-443

dalam al-Qur'an,³¹ yang tersebar dalam 9 surat dan Sembilan surat tersebut hanya satu surat Makkiyah. Selebihnya termasuk dalam kategori surat-surat Madaniyah. Terdapat tiga versi mengenai istilah Makkiyah dan Madaniyah 1) Ayat –ayat Makkiyah adalah ayat yang di tujukan kepada penduduk Makkah seangkan ayat-ayat Madaniyah ialah ayat-ayat yang di tujukan kepada penuduk Madaniyah. 2) ayat-ayat Makiyah adalah ayat yang di turunkan di Makkah dan ayat-ayat Madaniyah adalah ayat-ayat yang di turunkan di Madinah. 3) Ayat-ayat Makkiyah adalah ayat yang turun sebelum nabi Muhammad Hijrah ke Madinah, sementara ayat-ayat Madaniyah adalah ayat-ayat yang di turunkan pasca Hijrah.³² Pendapat yang di sebutkan ketiga ini memahami Makkiyah dan Madaniyah dalam arti periode, tanpa mempersoalkan khittob dan tempat turunnya ayat. Dalam konteks pembicaraan tentang *ahl al-kitâb* , maka penggunaan term Makkiyah dan Madaniyah menunjuk kepada pendapat yang ketiga ini.

Dengan informasi tersebut dapat di nyatakan, bahwa pembicaraan Al-Qur'an tentang *Ahl al-kitâb* pada umumnya diungkapkan pada periode Madinah, dan sedikit sekali periode Mekkah. Hal ini mungkin di sebabkan karena kontak antara umat islam dengan *Ahl al-kitâb* , khususnya Yahudi, baru intensive pada periode madinah.

Pembicaraan Al-Qur'an tentang *Ahl al-kitâb* pada periode Mekkah, hanya ditemukan pada satu kali, yaitu :

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا ءَامَنَّا
بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka, dan Katakanlah: "Kami Telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami

31 Muhammad Fua'ad Ab al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, hal .95-96.

32 Jalâl al-Dîn al-Suyuthi, *al-Itqân fi-ulum al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1399H/1979M, juz. I. hal.9.

dan Tuhanmu adalah satu; dan kami Hanya kepada-Nya berserah diri".
(Al-‘Ankabût/29:46)

Ayat tersebut memberikan tuntunan agar umat islam melakukan interaksi social dengan *ahl al-kitâb* dengan cara yang baik. Bahkan jika terjadi perdebatan, hendaknya hal tersebut di lakukan dengan cara yang terbaik (*ahsan*). Dalam hal ini Nurcholis Madjid mengatakan :

Maka meskipun Al-Qur'an melarang kaum *ahl al-kitâb* khususnya yang berkenaan dengan masalah agama, namun terhafap yang zhalim dari kalangan mereka, kaum beriman di benarkan untuk membalas setimpal, ini wajar sekali , dan bersesuaian dengan prinsip universal pergaulan antara sesama manusia.³³

Perlu dinyatakan disini, bahwa term *ahl al-kitâb* dalam Al-‘Ankabût /29:46 tersebut di atas menurut pakar-pakar Al-Qur'an Yahudi dan Nasrani.³⁴ Akan halnya pengungkap term *ahl al-kitâb* dalam ayat-ayat Madaniyah, tampaknya lebih bervariasi, meskipun *khittâb*-nya tetap di tujukan kepada Yahudi dan Nasrani atau salah satu dari keduanya.

3. Term *Al-kitab* yang menunjuk kepada Yahudi dan Nasrani

Term *ahl al-kitâb* yang menunjuk kepada komunitas Yahudi dan Nasrani secara bersama-sama, antara lain di temukan dalam al-Qur'an surat Âliy ‘Imrân /3:64. Ayat tersebut berisikan tentang tuntutan kepada umat Islam agar menjalin hubungan yang harmonis dengan dua komunitas agama sebelumnya, yaitu Yahudi dan Nasrani. Dalam ajakan tersebut tercantum pesan agar kaum Yahudi dan Nasrani kembali kepada ajakan tawhid yang murni sebagaimana yang tercantum dalam kitab suci mereka. Al-Qur'an juga mengingatkan mereka tentang akan turunnya seorang Rasul, yaitu Muhmmad *shallâ Allâh ‘alaihi wa sallam*, yang menjelaskan sebagai ajaran nabi

³³ Nurcholis Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Jakarta, Paramadina, 199, hal.78

³⁴Muhammad Husayn al-Thabathaba'I , *al Mirzan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Mu'Assasah al-A'lami li Al Mathbu'at, 1403H/1983M), juz XVI, hal.137.

sebelumnya yang telah di selewengkan (Al-Mâ'idah/5:15), sekaligus membawa berita gembira dan peringatan kepada mereka (Al-Mâ'idah /5:19).

Akan tetapi ajakan dan peringatan al-Qur'an kepada mereka tidak dianggapi secara positif, karena mereka lebih utama dari umat Islam,. Bahkan mereka menganggap bahwa umat Islamlah yang telah menyimpang dari ajaran yang benar (Al-Mâ'idah /5:59), karena itu Al-Qur'an mengecam mereka, bahwa keutamaan hanya mungkin mereka raih jika mereka kembali kepada kebenaran dengan mengamalkan ajaran Tawrah (kitab suci agama Yahudi) dan injil (kitab suci agama Nasrani) yang menjadi pedoman sebelum terutusnya Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* (Al-Mâ'idah /5:68, Al-Hadîd /33:26). Al-Qur'an juga mengecam sikap dan perilaku Yahudi dan Nasrani yang masing-masing mengklaim Nabi Ibrahim *'alaihi as-salâm* sebagai kelompok mereka, padahal Nabi Ibrahim sendiri di utus Allah jauh sebelum mereka (Âliy 'Imrân /3:36).

Kecaman terhadap *ahl al-kitâb*, juga disebabkan perilaku mereka yang menyimpang dari kitab suci yang di turukan Allah, serta mencampur adukkan antara kebenaran dengan kebatilan sebagaimana dalam Âliy 'Imrân /3:3670-71, 75, 110. Bahkan lebih jauh, mereka cenderung menghalang-halangi orang-orang yang ingin mengamalkan petunjuk Allah (Âliy 'Imrân /3:99). Disamping term *ahl al-kitâb* yang bernada kecaman, Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa sebagian kecil diantara mereka terdapat kelompok yang tetap konsisten terhadap ajaran agamanya dan secara tekun membaca ayat-ayat Allah. (Âliy 'Imrân/3:113), bahkan ada pula yang percaya dan mengikuti ajaran Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* (Âliy 'Imrân /110). Al-Qur'an juga menyatakan bahwa sebagian *ahl al-kitâb* ada juga yang dapat di percaya (Q.s al-Imron/3:75), berlaku lurus, beriman kepada Allah dan hari kemudian, melakukan *'amr bi al-ma'rûf wa nahy 'ani al-munkar* serta mengajarkan berbagai macam kebajikan.

4. Term *ahl al-kitâb* yang khusus menunjuk kepada kaum Yahudi.

Disamping kecaman yang bersifat umum di tujukan kepada Yahudi dan Nasrani, Term *ahl al-kitâb* juga terkadang hanya di tujukan kepada salah satu dari dua komunitas agama tersebut. Penggunaan term *ahl al-kitâb* yang khusus di tujukan kepada orang-orang Yahudi, pada umumnya di ungkapkan dengan nada sumbang. Nada sumbang disini dapat berupa kecaman mereka berkaitan dengan sikap dan prilaku yang buruk, seperti sikap antipati terhadap umat Islam yang mereka tampakkan dalam bentuk ketidak senangan apabila umat Islam memperoleh kebaikan (Al-Baqarah/2:105). mereka juga berusaha memperdayakan umat Islam agar kembali kepada kekufuran (Al-Baqarah/2:109). Kedua ayat tersebut turun berkaitan dengan sikap dan perilaku buruk orang-orang Yahudi terhadap umat Islam.³⁵

Di antara tindakan yang dilakukan kaum Yahudi untuk membuat umat Islam ragu terhadap ajaran nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* adalah berpura-pura masuk Islam dan kemudian mengingkarinya kembali (Q.s al-Imron/337). Mereka berusaha menyudutkan umat Islam dengan meminta kepada Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* agar kepada orang-orang Yahudi di turunkan sebuah kitab secara khusus kepada mereka. Akan tetapi Al-Qur'an menyatakan, bahwa permintaan demikian bukan merupakan suatu hal yang baru dikalangan mereka. Karena jauh sebelumnya, orang – orang Yahudi pada masa Nabi Musa *'alaihi as-salâm*, juga pernah mengajukan permintaan yang lebih besar lagi, yaitu agar di perlihatkan kepada mereka zat tuhan di dunia ini (An-Nisâ' /4:253). Permintaan tersebut mereka ajukan, bukan mencari kebenaran melainkan untuk mrnyudutkan Rasulullah.

Setelah berbagai pelanggaran baik secara terselubung maupun terang – terangan yang dilakukan orang-orang Yahudi di Madinah, maka Rasullullah kemudian bertindak tegas kepada mereka. Diantara tindakan tegas Rasullullah SAW tersebut adalah mengusir orang-orang Yahudi Bani Nadir dari Madinah

³⁵ Abu Ali ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul al-Qur'an Tsaqofah al-Islamiyah*, 1404H/1984M)hal.31-32.

(Al-Hadîd/59:2 dan 11) serta hukuman tegas kepada Bani urayshah yang telah menghinai umat Islam (Al-Ahzâb/33:26).

Keterangan di atas mengisyratkan, bahwa penggunaan term *ahl al-kitâb* yang menunjuk secara khusus kepada kaum Yahudi selalu bernada kecaman disebabkan permusuhan mereka terhadap umat Islam. Kecaman demikian dianggap perlu, mengingat hal tersebut pada akhirnya dapat menimbulkan konfrontasi secara terbuka dan kontak bersenjata antara umat Islam dengan kaum Yahudi.

5. Term *ahl al-kitâb* yang khusus menunjuk kepada kaum Nasrani

Term *ahl al-kitâb* yang secara khusus di tujukan kepada orang-orang Nasrani, antara lain, diungkapkan dalam bentuk kecaman meyangkut sikap dan perbuatan mereka yang sangat berlebihan dalam menghormati dan mengultuskan Nabi Isa. Pengultusan ini pada gilirannya menempatkan Nabi Isa menjadi tuhan (An-Nisâ' / 4:171 dan Al-Mâ'idah 5/77).

Disamping penggunaan term *ahl al-kitâb* yang bernada negatif yang secara khusus menunjuk kepada kaum Nasrani, Al-Qur'an juga menyatakan bahwa diantara *ahl al-kitâb* masih ada yang konsisten dengan ajaran agamanya. Komunitas ini menerima ajaran agamanya, komunitas ini menerima ajaran yang di bawa Nabi Muhammad SAW dengan baik, karena menerima ajarannya yang di bawa Nabi Muhammad SAW dengan baik, karena memang demikianlah anjuran yang terdapat dalam kitab sucinya, karena memang demikianlah anjuran yang terdapat dalam kitab sucinya (Âliy 'Imrân/3:199). Ayat ini turun dengan meningglnya al-Najasyi, raja Ethiopia yang sebelumnya telah menerima ajakan Rasullullah *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* kepada Islam.³⁶ Uraian di atas menunjukkan bahwa penggunaan term *ahl al-kitâb* selalu merujuk kepada dua komunitas agama sebelum Islam, yaitu Yahudi dan Nasrani dengan bentuk dan nada yang bervariasi, baik peringatan, kecaman, maupun nada yang mengundang pujian.

³⁶ Abu Ali ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbâb al-Nuzûl al-Qur'ân Tsaqafah al-Islamîyyah*, 1404H/1984M, hal. 134-135.

6. Antara *ummi* dan *ahl al-kitâb*

Untuk memperoleh gambaran yang lebih jelas tentang *ahl al-kitâb* perlu di kemukakan disini penggunaan term *ummi*, yang dalam beberapa ayat di kemukakan sebagai lawannya.

Kata *ummi* diambil dari kata *am-ma*, *ya-um-mu*, *am-man* yang secara literal mengandung beberapa pengertian seperti sumber, tempat tinggal, kelompok dan agama.³⁷ Dari arti-arti ini kemudian muncul arti yang berkaitan dengannya, seperti tujuan, tumpuan dan keteladanan.³⁸ Dari kata akar tersebut, muncul kata *umm* yang berarti ibu . yaitu yang menjadi tumpuan putra-putrinya, sekaligus menjadi teladan bagi mereka. Dari kata itu, lahir kata *imam*, yang berarti pemimpin. Dinamai demikian, karena segala aktivitas imam sebagai pemimpin, di tujukan untuk kemaslahatan ummat. Dari kata itu muncul pula kata *ummi* yang berarti yang tidak pandai membaca dan menulis.

Dalam Al-Qur'an, kata yang terambil dari *am-ma*, *ya-um-mu* dalam berbagai bentuknya, muncul sebanyak 98 kali.³⁹ Khusus kata *ummi* di temukan sebanyak enam kali, masing-masing dua kali dalam bentuk tunggal (Al-A'râf/7:157 dan 158) dan empat kali dalam bentuk jamak.(Al-Baqarah/2:78, 'Âliy 'Imrân/3:20,75 dan Al-Jumu'ah/62.)

Kata *ummi* dalam bentuk tunggal, semuanya menggambarkan keadaan nabi Muhammad SAW yang di sebut sebagai nabi dan rasul yang *ummi* dalam bentuk jamak, disamping ada yang berarti tidak pandai mambaca dan menulis (A-Baqârâh 2:78), juga secara khusus menunjukkan kepada penduduk Mekkah yang di sebut *ummiyun*. Hal tersebut menunjukkan tradisi keilmuan mereka telah megandalkan hafalan di banding tulisan (Al-Jumu'ah/62:2).

Penggunaan kata *ummi*, juga dapat menunjuk kepada golongan yang tidak memiliki kitab suci, seperti yang di isyaratkan dalam Q.s al-Imron/3:20. Kata *ummi* dalam ayat tersebut di bedakan dari *utu al-kitab* (orang-orang yang

37 Abu al-Husayn Ahmad Ibn Faris Zakariya, *Mu'Jam al-Muqay's fi al-laqâb*, hal. 45.

38 Abu al-Husayn Ahmad Ibn Faris Zakariya, *Mu'Jam al-Muqay's fi al-laqâb*, hal. 45.

39 Muhammad Fua'ad Ab al-Baqi, Muhammad Fua'ad Ab al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, hal. 71-78.

di beri kitab), dalam hal ini Yahudi dan Nasrani. Karena itu, al-Thabithaba'i cenderung memahami *ummiyin* dalam ayat tersebut dengan orang-orang musyrik Mekkah, yang di pertentangkan dengan *utu al-Kitab* (Yahudi atau Nasrani) yang menyebut mereka (orang-orang musyrik Mekkah) dengan *ummiyin* seperti diisyaratkan dalam Âli 'Imrân/3:75). Dalam ayat ini, term *ahl al-kitâb* dipertentangkan oleh *ummiyin*. Karena itu menurut *al-Thabithaba'i*, orang-orang Yahudi dan Nasrani sendiri menamakan diri mereka dengan *ahl al-kitâb* dan selain kelompok mereka, di namakan *al-ummiyin*.⁴⁰

Uraian di atas menggambarkan, bahwa term *ahl al-kitâb* menunjukkan kepada orang – orang Nasrani dan Yahudi yang di kenal memiliki kitab suci sebagai lawan dari orang-orang musyrik Mekkah yang tidak mewarisi kitab suci yang di wahyukan Allah. Dengan kata lain, term *ahl al-kitâb* disini bermakna ideologis.

Selain pendapat di atas, ada pula yang memahami *ahl al-kitâb* sebagai Yahudi dan Nasrani dari Bani Israil, yaitu keturunan nabi Ibrahim dari jalur nabi Ishaq; sedang *al ummiyyin* adalah keturunan Nabi Ismail a.s.⁴¹ Mereka yang berpendapat demikian, memahami term *ahl al-kitâb* dan *ummi* dalam arti etnis dan bukan ideologis.

Berdasarkan keterangan di atas, dapat dinyatakan, bahwa penggunaan term *ahl al-kitâb* dalam al-Qur'an selalu menunjuk kepada penganut agama Yahudi dan Nasrani. Dengan demikian term *ahl al-kitâb* lebih bernuansa ideologis. Meskipun agama Yahudi yang di bawa Nabi Musa a.s dan agama Nasrani yang di bawa Nabi Isa a.s hanya di peruntukkan kepada etnis Israil. Setelah kedua agama itu mengalami perkembangan, orang-orang yang memeluk agama tersebut mengalami perkembangan, orang-orang yang memeluk agama Yahudi dan Nasrani di luar etnis Israil pun tetap di sebut sebagai *ahl al-kitâb*. Hal demikian mengingat, Al-Qur'an tidak memberikan isyarat bahwa pemeluk agama Yahudi dan Nasrani di luar etnis Israil tidak di sebut *ahl al-kitâb*.

40 Muhammad Husayn al-Thabathaba'i, *al Mirzan fi Tafsir al-Qur'an*, Juz III, h. 122 dan 260.

41 Shabir Thu'Miyah, *Bani Israil fi Mizan Al-Qur'an*, Beirut: Dar Al-Jayl, 1975, hal.151.

7. Perdebatan ulama sekitar batasan *ahl al-kitâb*

Setelah di kemukakan pengertian *ahl* dan *al-kitâb* dan pengungkapannya dalam al-Qur'an, maka dalam uraian berikut di kemukakan perdebatan ulama sekitar batasan *ahl al-kitâb*. Uraian ini dianggap penting, karena pembicaraan sekitar batasan *ahl al-kitâb*, dan implikasi yang ditimbulkannya, menjadi perdebatan yang serius dikalangan ulama sejak perkembangan islam sampaisekarang.

Dalam masalah ini, para ulam sepakat, bahwa term *ahl al-kitâb* menunjuk kepada dua komunitas penganut agama samawi sebelum islam, yaitu kaum Yahudi dan Nasrani. Orang – orang Islam walaupun mempunyai kitab suci yang berasal dari Allah dan dinamai al-Kitab, disamping nama-nama lainnya, tetapi Al-Qur'an tidak pernah menyebut umat islam sebagai *ahl al-kitâb*, sebagai mana halnya orang Yahuid dan Nasrani.

Pada awal perkembangan Islam, khususnya masa Rasulullah *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* dan para sahabatnya, term *ahl al-kitâb* selalu di gunakan menunjuk kepada komunitas agama Yahudi dan Nasrani. Selain kedua komunitas tersebut, mereka tidak disebut sebagai *ahl al-kitâb*. Kaum Majusi misalnya, meskipun pada masa Nabi dan sahabat sudah di kenal, tetapi mereka tidak disebut sebagai *ahl al-kitâb*. Meskipun demikian, tetapi Rasulullah *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* memerintahkan supaya memperlakukan mereka seperti halnya *ahl al-kitâb* hal demikian dapat di pahami dari salah satu sabda beliau yang di riwayatkan Imam Malik.

وحدثني عن مالك, عن جعفر بن محمد بن علي, عن أبيه, ان عمر بن الخطاب ذكر
الجبوس, فقال: ما أدري كيف اضع في أمرهم, فقال عبد الرحمن بن عوف: أشهد
لسمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم (سنوا عليه سنة اهل الكتاب)⁴²

Di umpamakan kepadaku dari Malik dan Ja'far ibn Muhammad ibn Ali dari bapaknya, sesungguhnya Umar ibn al Khattab menyebut Majusi, lalu ia berkata : saya tidak tahu bagaimana saya berbuat tentang urusan mereka “ : maka Abd al-Rahman ibn Auf berkata: “saya bersaksi sungguh saya telah mendengar Rasulullah SAW bersabda “ Perlakukanlah mereka (orang-orang Majussi) seperti ahl al-kitâb ”.

⁴² Imam Malik Ibn Anas, *al-Muwattha'*, t.t.p: Dâr al-Syab t.th, hal.87.

Riwayat hadits tersebut memberikan gambaran, bahwa rasullullah SAW tidak memasukkan kaum Majusi sebagai Riwayat hadits tersebut memberikan gambaran, bahwa rasullullah *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* tidak memasukkan kaum Majusi sebagai *ahl al-kitâb*. Hal demikian diperkuat dengan kenyataan, bahwa Umar ibn al Khattab banyak membicarakan sekitar permasalahan orang-orang Majusi. Karena, kalau sekiranya dia memahami term *ahl al-kitâb* mencakup kaum Majusi, tentu Umar tidak memperlakukan mereka .

Cakupan batasan *ahl al-kitâb* mengalami perkembangan pada masa Tabiin abu al-Aliyah (w.39 H) seorang tibi, mengatakan bahwa kaum Shabi'un adalah kelompok *ahl al-kitâb* yang membaca kitab suci Zabur.⁴³ Disamping itu. Terdapat pula ulama salaf, yang mengatakan bahwa setiap umat yang memiliki kitab yang dapat di duga sebagai kitab suci samawi, mereka juga tercakup dalam pengertian *ahl al-kitâb*, seperti halnya orang-orang Majusi.⁴⁴

Imam Abu Hanifah dan ulama Hanafiyah serta sebagian Hanabilah berpendapat, siapapun yang mempercayai salah seorang nabi, atau kitab yang diturunkan Allah, maka ia termasuk *ahl al-kitâb* tidak terbatas pada kelompok penganut agama Yahudi dan Nasrani.dengan demikian, bila ada suatu kelompok yang hanya percaya pada Zabur (kitab suci yang di berikan kepada nabi Daud) atau suhuf Ibrahim dan syits saja, maka ia pun termasuk dalam jangkauan pengertian *ahl al-kitâb* .⁴⁵

Ulama yang berpendapat demikian memahami term *ahl al-kitâb* dipahami sebagai umat yang pernah menerima kitab suci dari Allah melalui seorang nabi . sehingga term tersebut tidak hanya terbatas pada komunitas

43 Ibn Jarir al-Thabari,*Tafsîr al-Thabari*, Kairo:Musthafa al-Babial-Halabi, 1954, Juz I, hal.320.

44 M. Qurasih Shihab, *Wawasan Al- Qur'an*, Bandung :Mizan, 1996, hal.367

45 Badran Al-Aynayn Badran , *al-'Alâqah al-Ijtimâ'iyah bayna al-Muslimîn wa Ghayr al-Muslimîn*, Iskandariyah: Mu'assasah Syabab al Jami'ah, 1984, hal.40-41.

Yahudi dan Nasrani , tetapi semua pemeluk agama yang memiliki kitab suci yang berasal dari Allah.

Bagi Imam Syafi'iy, istilah *ahl al-kitâb* di pahami sebagai sebatas orang-orang Yahudi dan Nasrani keturunan Israil . sedang bangsa-bangsa lain yang menganut agama Yahudi dan Nasrani tidak termasuk di dalamnya.⁴⁶ Agaknya Imam Syafi'iy tidak memahami *ahl al-kitâb* sebagai komunitas penganut agama yang di bawa Nabi Musa dan Nabi Isa, tetapi memahaminya sebagai komunitas etnis, yaitu Bani Israil . Alasan yang di kemukakan adalah, bahwa nabi Musa dan Nabi Isa a.s hanya diutus kepada bani Israil dan bukan kepada bangsa-bangsa lain. Dengan demikian, mereka yang menganut agama Yahudi dan Nasrani⁴⁷ selain keturunan Bani Israil tidak dapat di kategorikan sebagai *ahl al-kitâb*.

Sementara itu, ulama Syafi'iyah dan mayoritas ulama Hanabillah menyatakan, bahwa *ahl al-kitâb* khusus menunjuk kepada komunitas Yahudi dan Nasrani. Pendapat tersebut didasarkan kepada firman Allah dalam Al-An'âm/ 6:156 sebagai berikut :

أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَي طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَنْ

دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ ﴿١٥٦﴾

Kami turunkan Al-Quran itu) agar kamu (tidak) mengatakan: "Bahwa Kitab itu Hanya diturunkan kepada dua golongan saja sebelum kami, dan Sesungguhnya kami tidak memperhatikan apa yang mereka baca (Al-An'âm/6:156)

Ulama Syafi'iyah merinci komunitas Yahudi dan Nasrani kepada kedua golongan, yaitu etnis Israil dan etnis selain Israil. Etnis Israil adalah keturunan Nabi Ya'kub, Etnis di luar Israil ini, terbagi atas golongan, yaitu :

1. Golongan yang masuk ke dalam agama Yahudi dan Nasrani sebelum agama tersebut mengalami perubahan, seperti orang-orang Romawi.
2. Golongan yang masuk kedalam agama Yahudi dan Nasrani setelah agama

46 M. Qurasih Shihab, *Wawasan Al- Qur'an*, Bandung :Mizan, 1996, hal. 366.

47 Badran Abu al-Aymayn Baran, *al-'Alâqah al-Ijtimâ'iyah bayna al-Muslimîn wa Ghayr al-Muslimîn*, hal. 41.

tersebut mengalami perubahan.

3. Golongan yang tidak di ketahui kapan mereka masuk kedalam agama Yahudi dan Nasrani, apakah sebelum atau sesudah agama tersebut mengalami perubahan.

Kelompok yang di *khithâb* Al-Qur'an sebagai *ahl al-kitâb* ialah bangsa Israil dan bangsa lainnya yang masuk kedalam agama tersebut mengalami perubahan di tangan pemeluknya.⁴⁸

Sedang bagi at-Thabari (224-310H) *ahl al-kitâb* dipahami secara ideologis, menurutnya, *ahl al-kitâb* menunjuk kepada pemeluk agama Yahudi dan Nasrani dari keturunan siapapun mereka.⁴⁹

Batasan *ahl al-kitâb* yang di kemukakan ulama dalam perlembangan selanjutnya, meskipun dengan formulasi yang berbeda, dapat di kembalikan kepada salah satu pendapat yang telah di kemukakan di atas.

Al-Syahrastani (478-548 H), misalnya menyatakan bahwa pemeluk agama Yahudi dan Nasrani yang secara jelas memiliki kitab suci di sebut juga sebagai *ahl al-kitâb* , sedang, pemeluk agama Majusi yang hanya memiliki kitab yang serupa dengan kitab suci tidak termasuk *ahl al-kitâb* ,⁵⁰ pendapat al-Syahrastani tersebut, sama dengan pendapat al-Thabari.

Sedangkan Imam Hazm (w.456 H) memahami term *ahl al-kitâb* , mirip dengan pemahaman ulama salaf ,yang memasukkan kaum Majusi sebagai kelompok *ahl al-kitâb* .⁵¹

Al-Qasimi (1866-1914 M) mengemukakan, cakupan makna *ahl al-kitâb* mirip batasan yang di berikan oleh ulama *Syafi'iyah* hanya saja, Al-Qasimi tetap memasukkan etnis selain *Israil* yang menganut agama Yahudi dan Nasrani dalam cakupan yang memasukkan kaum Majusi sebagai kelompok *ahl al-kitâb* . Sampai terutusnya Rasulullah SAW Al-Qosimi menyatakan⁵²:

48 Badran Abu al-Aymayn Baran, *al-'Alâqah al-Ijtimâ'iyah bayna al-Muslimîn wa Ghayr al-Muslimîn*, hal. 41.

49 Ibn Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabari*, Juz VI, hal.102.

50 Al Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th, hal.209.

51 Ibn Hazm, *al-Muhalla*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th, juz. VI. hal.446.

52 Muhammad Jamil al-Din al-Qasamiy, *Tafsir al-Qasimiy*, Kairo: Isa Al-Babi al-Halabi, 1377H/1958M, juz VI, cet. Ke-1, hal.1863.

أريدب (اهل الكتاب) اليهود و النصارى ومن دخل في دينهم من سائر الامم قبل مبعث النبي صلى الله عليه و سلم , و اما من دخل في دينهم بعد مبعث النبي صلى الله عليه و سلم _ وهم متصروا العرب من بني تغلب فلاتحل ذبيحته

Yang di maksud dengan ahl al-kitâb ialah Yahudi Nabi dan Nasrani (dan Bani Israil) dan etnis lain (selain Bani Israil) yang masuk kedalam agama mereka sebelum terutusnya Nabi Muhammad SAW. Adapun oaring yang masuk dalam agama mereka setelah terutusnya Nabi Muhammad SAW, yakni orang - orang Arab Nasrani dari Bani Tighlab, sembelihannya tidak halal di makan.

Al-Qasimi agaknya memahami term *ahl al-kitâb* dalam konteks komunitas yang menjadi sasaran dakwah nabi Isa dan nabi Musa , yaitu Bani Israil (Ash-Shâf/61:5-6), disamping itu mereka yang menganut agama Yahudi dan Nasrani selain Bani Israil sebelum terutusnya Nabi Muhammad SAW. Menurut pendapat ini. Mereka yang masuk dalam agama Yahudi dan Nasrani setelah terutusnya Nabi Muhammad SAW tidak dapat lagi di sebut sebagai *ahl al-kitâb* , karena kedua ajaran agama tersebut hanya di tujukan kepada Bani Israil. Jadi orang-orang Arab Nasrani dari Bani Tighlab yang masuk agama Nasrani setelah terutusnya Nabi Muhammad SAW tidak bias di kategorikan sebagai *ahl al-kitâb* karena itu, hewan sembelihannya tidak boleh di makan.

Syekh Muhammad Abduh (w.1905 M0 berpendapat, bahwa *ahl al-kitâb* mencakup penganut agama Yahudi. Nasrani dan Shabi'un.⁵³ Pendapat Abduh ini sama dengan pendapat Abu al-Aliyah. Pendapat demikian di dasarkan pada firman Allah pada Al-Maidah/5:69.

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيَّةَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا
هُمْ تَحْزَنُونَ

⁵³ Muhammad Abduh, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim, Juz Amma*, Kairo:Darwa Mathabi al Sya'b,t.th,hal.101.

Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari Kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati (Al-Baqarah/2:62).

Ayat ini secara jelas menyatakan, bahwa kaum Shabi'un' di samping Yahudi dan Nasrani yang benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian serta melakukan amal saleh, akan mendapat pahala disisi Tuhan. Abdul Hamid Hakim memasukkan pula kaum Majusi sebagai *ahl al-kitâb* , seperti pendapat yang di kemukakan oleh sebagian ulama salaf. Menurutnya, ada kesan secara tidak langsung yang memberikan indikasi bahwa Majusi juga termasuk *ahl al-kitâb* ⁵⁴. pendapat ini didasarkan pada firman Allah :

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰئِغِينَ وَالنَّصْرَىٰ وَالْمَجُوسَ
وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ
شَيْءٍ شَهِيدٌ

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Shaabi-iin orang-orang Nasrani, orang-orang Majusi dan orang-orang musyrik, Allah akan memberi Keputusan di antara mereka pada hari kiamat. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu. (Al-Hajj/22:17).

Penafsiran dan pengembangan lebih jauh dari pendapat sebagai ulama salaf tentang *ahl al-kitâb* di lakukan oleh sebagian ulama' terutama ulama kontemporer. Menurut mereka, *ahl al-kitâb* mencakup juga kaum Majusi, Shabi'un, Hinduisme, Budhisme, Kong Fu Tse dan semacamnya, seperti Shinto. Seperti Shinto semua penganut-penganut agama tersebut di sebut *ahl al-kitâb* .

Pendapat di atas, antara lain, di kemukakan oleh Maulana Muhammad Ali yang menyatakan, bahwa kaum Kristen, Yahudi, Majusi, Budhis dan Hindu

54 Abul Hamid Hakim , *Al-Muin Al Mubin*, Jakarta: Bulan bintang , 1977, juz. IV,hal.54

termasuk Syikh , semuanya tergolong *ahl al-kitâb* , bukan termasuk musyrik, karena itu, semua bangsa yang memeluk agama yang pernah di turunkan, harus di perlakukan sebagai *ahl al-kitâb* , walaupun agama mereka sekarang berbau syirik karena kesalahan mereka.⁵⁵

Selanjutnya, Maulana Muhammad Ali justru mengeritik para fuqoha' dengan mengatakan bahwa sungguh aneh kaum majusi tidak di akui sebagai *ahl al-kitâb* . Padahal dalam kitab hidayah (al-Qur-an) dikatakan secara terang-terangan, bahwa kaum Sha'biah di akui sebagai kaum *ahl al-kitâb* , jika mereka di akui sebagai *ahl al-kitâb* karena mereka menganut agama. Shabi'ah dan mempunyai kitab suci, maka tidak ada alasan untuk mengakui kaum Majusi, kaum Hindu dan penganut agama lain yang sama-sama mempunyai kitab suci, sebagai kaum *ahl al-kitâb* .⁵⁶

Pendapat senada di kemukakan oleh Muhammad Rasyid Ridla (w.1935M) yang menegaskan bahwa Majusi dan Shabi'un termasuk *ahl al-kitâb* selain dari Yahuid dan Nasrani . bahkan diluar itu, masih ada kelompok yang termasuk *ahl al-kitâb* , yaitu Hindu, Budha, Kong Fu Tse dan Shinto.⁵⁷

Pendapat demikian di dasarkan pada kenyataan sejarah dan informasi . al-Qur'an, bahwa semua umat sebelum di utusnya Rasullullah SAW telah di utus seorang rasul sebagai petunjuk kepada kebenaran. Megenai masalah ini di jelaskan dalam firman Allah sebagai berikut :

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾

Sesungguhnya kami mengutus kamu dengan membawa kebenaran sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan. dan tidak ada suatu umat pun melainkan Telah ada padanya seorang pemberi peringatan (Al-Fâthir /35:24)

Hanya saja, sebagian di antara mereka tidak di informasikan oleh Al-Qur'an, seperti dijelaskan dalam ayat berikut :

55 Maulana Muhammad Ali, *The region Of Islam* terjemah R. Kaelan dan H.M. Bachrum dengan judul *Islamologi*, Jakarta: Ichtiar Baru, 1977, hal.412.

56 Maulana Muhammad Ali, *The region Of Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru, 1977, hal.412

57 Muhammad Rasyid Riha, *Tafsir Al Qur'an al-Karim*, Beirut : Dâr al-Ma'rifah, t.th, ju.z IV, hal. 188-190.

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ
 وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾

Dan (Kami Telah mengutus) rasul-rasul yang sungguh Telah kami kisahkan tentang mereka kepadamu dahulu, dan rasul-rasul yang tidak kami kisahkan tentang mereka kepadamu. dan Allah Telah berbicara kepada Musa dengan langsung (An-Nisâ' /4:164)

Demikain pula firman Allah :

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّن لَّمْ نَقْصُصْ
 عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِغَايَةِ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ
 بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ ﴿٧٨﴾

Dan Sesungguhnya Telah kami utus beberapa orang Rasul sebelum kamu, di antara mereka ada yang kami ceritakan kepadamu dan di antara mereka ada (pula) yang tidak kami ceritakan kepadamu. tidak dapat bagi seorang Rasul membawa suatu mukjizat, melainkan dengan seizin Allah; Maka apabila Telah datang perintah Allah, diputuskan (semua perkara) dengan adil. dan ketika itu Rugilah orang-orang yang berpegang kepada yang batil. (Q.s al-Ghafr /40:78)

Dengan demikian, pemeluk agama yang ada sekarang. Selain Yahudi dan Nasrani, tidak mustahil bahwa ajaran agama mereka dan kitab suci yang di pegangnya adalah juga wahyu yang di bawa oleh para Nabi dan Rasul terdahulu. Akan tetapi, dalam perkembangan agama-agama tersebut mengalami perubahan di tangan para pemeluknya. Sebab, agama Nasrani saja, yang jarak waktunya dengan Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* tidak begitu lama, ternyata telah mengalami perubahan yang cukup parah.

Di samping pendapat-pendapat atas, al-Thabathaba'i menyatakan, penggunaan term *ahl al-kitâb* dalam al-Qur'an secara khusus menunjuk

kaum Yahudi dan Nasrani,⁵⁸ pendapat ini sesuai dengan M.Quraish Shihab, bahwa “pengertian *ahl al-kitâb* ialah penganut agama Yahudi dan Nasrani, kapan, dimanapu, dan siapapun mereka.⁵⁹

Penulis cenderung memahami batasan *ahl al-kitâb* seperti yang di sebutkan terakhir ini, dengan alasan, bahwa penggunaan term tersebut dalam al-Qur’an selalu menunjuk kepada kedua komunitas pemeluk agama tersebut. Di samping itu ada hadist yang di kemukakan di atas, juga menunjukkan batasan seperti itu, sekiranya komunitas pemeluk agama selain Yahudi dan Nasrani di kategorikan sebagai *ahl al-kitâb* , maka Rasulullah SAW tidak akan memerintahkan para sahabat memperlakukan kaum Majusi sebagaimana perlakuan mereka terhadap *ahl al-kitâb* .

Selain itu, surat-surat dakwah Rasulullah SAW yang di kirim kepada sejumlah penguasa di luar semenanjung Arabia. Juga memberikan petunjuk, bawa *ahl al-kitâb* hanya terbatas pada kaum Yahudi dan Nasrani. Surat-surat dakwah Rasulullah SAW yang dikirim kepada Heracliaus dan Muqauqia yang beragama Nasrani, di akhiri dengan seruan kepada kaum *ahl al-kitâb* untuk mengadakan kata sepakat (*kalimah sawa*), atau paling tidak, mereka mengakui eksistensi kaum muslimin, akan halnya surat kepada al-Najasi. Raja Ethiopia, yang juga menganut agama Yahudi, meskipun tidak di akhiri dengan seruan seperti itu, tetapi dalam surat tersebut Rasulullah SAW menyatakan pengakuannya atas Nabi Isa a.s yang menunjukkan ada persambungan aqidah antara ajaran yang beliau bawa dengan ajaran yang pernah di bawa Nabi Isa ‘*alaihi as-salâm*.

Hal seperti itu sama sekali tidak tercantum dalam surat beliau kepada Kisra Persia yang beragama Majusi. Sekiranya mereka juga termasuk *ahl al-kitâb* , maka ajakan untuk mengatakan kata sepakat akan di cantumkan pula dalam surat beliau. ini jelas menunjukkan , bahwa kaum Majusi tidak termasuk dalam golonggan *ahl al-kitâb* . Meskipun demikian , kaum Yahudi

58 Muhammad Husayn al-Thabathaba’i , *al Mirzan fi Tafsir al-Qur’an*, Juz III, hal. 306-307.

59 M. Qurasih Shihab, *Wawasan Al- Qur’an*, hal.368

dan agama - agama selain agama yahudi dan Nasrani , dapat diperlakukan seperti halnya perlakuan terhadap *ahl al-kitâb* .

B. Term-term yang Sepadan dengan Term *Ahl al-Kitâb*

1. *Al-ladzîna âtaynâhum al-kitâb*

Ternyata *al-ladzîna âtaynâhum al-kitâb* yang berarti “orang-orang yang kami beri al-Kitab, di temukan dalam al-Qur’an sebanyak 9 kali.⁶⁰ Menurut al-Raghib al-Asfahani, kata *âtay* (ya' dibaca sebagi alif sehingga dibaca *âtâ*) *al-kitâb* berasal dari kata *a-tay* (ya' tanpa dua titik bawah, dibaca sebagi alif sehingga dibaca *âtâ*) yang berarti datang dengan mudah.⁶¹ Selanjutnya, dia menyatakan, penggunaan term *atayna hum al-kitab* menunjuk adanya penerimaan dan penolakan dari obyek yang dituju.⁶²

Dengan begitu, dapat di nyatakan, bahwa kesan utama yang di peroleh dalam penggunaan kalimat *âtaynâhum al-kitâb* adalah unsur penerimaan dan pengangungan mereka terhadap kitab suci yang di turunkan Allah. Khittahnya pun, pada umumnya, di tujukan kepada Yahudi dan Nasrani.

Secara umum, penggunaan kalimat *al-ladzîna âtaynâhum al-kitâb* menunjukkan, bahwa mereka yang di berikan *al-Kitab*, memahami dengan sebaik-baiknya petunjuk yang diberikan Allah SWT. Seperti yang diisyaratkan dalam ayat al-Qur’an tersebut :

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ۖ وَمَن يَكْفُرْ

بِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿١٢١﴾

Orang-orang yang Telah kami berikan Al Kitab kepadanya, mereka membacanya dengan bacaan yang sebenarnya[84], mereka itu beriman kepadanya. dan barangsiapa yang ingkar kepadanya, Maka mereka Itulah orang-orang yang rugi. (Al-Baqarah /2:121)

60 Muhammad Fu’ad Abu Al-Baqi, *al-Mu’jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur’ân al-Karîm*, Beirut. Dar al-Fikr,1407 H//1987M, hal. 9.

61 A-Raghib al-Ashfahani, *Mu’jam Mufrodât Alfâzh al-Qur’ân*, hal.4

62 Al-Raghib al-Ashfahani, *Mu’jam Mufrodât Alfâzh al-Qur’ân*, hal.4

Mayoritas mufassir memahami *al-ladzîna âtaynâhum al-kitâb* dalam ayat tersebut sebagai Yahudi dan Nasrani,⁶³ sehingga yang di maksud Yahudi dan Nasrani disini adalah mereka yang tidak mengikuti hawa nafsu, yaitu mereka yang mengikuti kebenaran sebagaimana termaktub dalam Tawrah dan Injil.⁶⁴

Sementara itu, Qotadah menyatakan, bahwa kalimat *al-ladzîna âtaynâhum al-kitâb* dalam ayat tersebut di tujukan kepada sahabat Nabi Muhammad SAW sedang al-Kitab yang di maksudkan adalah al-Qur'an. Sedangkan Ibn Zayd menyatakan, bahwa kata kalimat *al-ladzîna âtaynâhum al-kitâb* dalam ayat tersebut adalah kalangan bani Israil yang telah memeluk Islam. sedang *al-Kitâb* yang di maksudkan adalah *Tawrah*.⁶⁵

Penulis cenderung memahami kalimat *al-ladzîna âtaynâhum al-kitâb* dalam ayat tersebut mencakup Yahudi dan Nasrani. Sedang *al-kitab* yang di makasud adalah Tawrah dan Injil. Hanya saja perlu di tegaskan bahwa Yahudi dan Nasrani yang di maksud adalah mereka yang berpegang teguh pada kitab sucinya.

Pada sisi lain, kesan yang dapat di tangkap dari penggunaan kalimat *al-ladzîna âtaynâhum al-kitâb* dalam al-Qur'an menunjukkan, kitab suci yang ada pada mereka masih orisinil. Dengan demikian , informasi tentang kedatangan Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* sebagai Nabi dan Rasul teakhir masih tercantum di dalamnya. Ini artinya berdasarkan informasi yang mereka temukan dalam kitab suci mereka. Mereka pun mengetahui dengan jelas kerasulan nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* pada saat beliau di angkat menjadi rasul. Karena itu, mereka yang tidak memperturutkan hawa nafsunya, dapat menerima dan mengikuti ajaran beliau. Isyarat demikian antara lain, di temukan dalam Al-Baqarah/2:146 dan Al-An'âm/6:20. Pernyataan Al-Qur'an dalam ayat tersebut menunjukkan, bahwa

63 Muhammad Husayn al-Thabathaba'i, juz I , h. 265-266, dan al-Suyuthi, *al-Dâr Al-Manshur fi al- Tafsîr al-Ma'tsur*, Beirut : Dâr al-Fikr, 1403H/1983M, hal.72

64Muhammad Husayn al-Thabathaba'i, juz I , h. 265-266, lihat juga al-Suyuthi, *al-Dâr Al-Manshur fi al- Tafsîr al-Ma'tsur* (Beirut : Daar al Fikr. 1403H/1983M), h.72

65 Muhammad Husyn al-Thabathaba'i, hal. 266

orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak memperturutkan hawa nafsunya secara jujur dapat mengakui kerasulan Muhammad *shallâ Allâh ‘alaihi wa sallam*.

Dalam kaitan ini, Abdullah ibn salim (mantan pendeta Yahudi yang kemudian menyatakan keislamannya), secara jujur memberikan keterangan kepada sahabat nabi, Umar Ibn Khattab, dalam suatu dialog “Umar meyakini kepadanya, bahwa Allah menurunkan ayat kepada nabi Muhammad *shallâ Allâh ‘alaihi wa sallam* yang berbunyi *al-ladzîna âtaynâhum al-kitâb*. Ketika di mintai komentarnya tentang ayat tersebut , ia mengatakan , bahwa saya memahami kerasulan beliau ketika saya melihatnya, sebagai mana saya mengenali anak saya sendiri ketika ia bermain-main ditengah anak-anak yang lain, bahkan kerasulan Nabi Muhammad *shallâ Allâh ‘alaihi wa sallam* lebih jelas lagi dari itu.⁶⁶

Kalimat *âtaynâhum al-kitâb* juga menunjukkan, mereka memahami dengan baik, bahwa Al-Qur’an yang di turunkan kepada Nabi Muhammad *shallâ Allâh ‘alaihi wa sallam* adalah wahyu yang berasal dari Allah (Al-An’âm/6:114), karena itu , sebagian diantara mereka senang dan gembira menyambut kedatangan Nabi Muhammad *shallâ Allâh ‘alaihi wa sallam* (Ar-Ra’d/13:36) , Al-Qur’an juga menyatakan, mereka itu beriman kepada kitab yang di turunkan Allah, mereka percaya kepada Al-Qur’an dan kepada kitab suci yang diturunkan Allah sebelumnya (Al-Qshshash/28:52 dan Al-‘Ankabût/29:47).

Satu hal yang perlu di tegaskan, bahwa penggunaan kata *al-ladzîna âtaynâhum al-kitâb* dalam al-Qur’an, disamping menunjukkan keorsinilan dan ketaatan mereka kepada kitab sucinya, terdapat pula penggunaan yang bersifat umum. Artinya, ia tidak khusus menunjuk dua komunitas pemeluk agama sebelum Islam, yakni Yahudi dan Nasrani, tetapi lebih bersifat umum menunjukkan kepada komunitas pemeluk agama yang dibawa oleh nabi dan rasul terdahulu, seperti disyariatkan dalam Al-Qur’an demikian :

66 Al-Shuyuthi, , al-Dâr Al-Manshur fî al- Tafsîr al-Ma’tsur (Beirut : Daar al Fikr. 1403H/1983M), juz. I, hal.357 dan Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al Qur’an al-Karim*, ju.z IV, hal.10-11.

أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَتُّوْلَاءٌ فَقَدْ وُكِّلْنَا

بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ﴿٨٩﴾

Mereka Itulah orang-orang yang Telah kami berikan kitab, hikmat dan kenabian jika orang-orang (Quraisy) itu mengingkarinya, Maka Sesungguhnya kami akan menyerahkannya kepada kaum yang sekali-kali tidak akan mengingkarinya. (Al-An'âm/6:89)

Ayat di atas menunjukkan adanya sejumlah nabi yang disebutkan dalam ayat-ayat sebelumnya, mulai dari Nabi Ibrahim, Ishaq, Ya'kub, Nuh, Dawud, Sulaeman, Ayyub, Yusuf, Musa, Harun, Zakaria, Yahya, Isa, Ilyas, Israil, Alyasa, Yunus, Luth 'alaihi as-salâm (Al-An'âm /6:83-87). Karena itu dapat di pahami , bahwa penggunaan kata *al-ladzîna âtaynâhum al-kitâb* mencakup komunitas pemeluk agama yang telah menerima kitab suci dari Allah sebelum terutusnya Nabi Muhammad shallâ Allâh 'alaihi wa sallam.

2. *Al-ladzîna ûtu al-kitâb*

Kalimat *Al-ladzîna utu al-kitab* (orang-orang yang di beri kitab), di temukan dalam Al-Qur'an sebanyak 21 kali.⁶⁷ Kalau penggunaan kalimat *al-ladzîna âtaynâhum al-kitâb* secara umum menunjukkan adanya penerimaan terhadap ajaran kitab suci yang diberikan kepada mereka, maka pada penggunaan kalimat *al-ladzîna ûtu al-kitâb* lebih bervariasi. Meskipun *khitthâbnya*, secara umum, juga tertuju kepada kedua komunitas pemeluk agama Yahudi dan Nasrani.

Dalam hal ini, al-Qur'an menggunakan term *al-ladzîna ûtu al-kitâb* untuk menggambarkan sikap mereka yang di beri kitab terpecah belah setelah datangnya Rasullullah shallâ Allâh 'alaihi wa sallam (Âli' Imrân/3:19 dan Al-Bayyinah /98:4), perpecahan itu timbul karena terjadinya perbedaan sikap dan pandangan dalam menanggapi kehadiran Nabi Muhammad shallâ Allâh 'alaihi wa sallam sebagai rasul, sebagaimana yang tercantum dalam kitab suci mereka. Sebagian di antara mereka mengikuti petunjuk yang tercantum dalam

⁶⁷ Muhammad Fuad Abd Al Baqi , *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, hal .10-11.

kitab sucinya dan mengikuti ajaran yang di bawa oleh Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* dan ajaran yang di bawanya, termasuk di dalamnya pengetahuan mereka tentang kiblat umat Islam, yaitu al-Masjid al-Haram (Al-Baqarah/2:144). Tetapi mereka enggan mengakuinya karena pengaruh hawa nafsu angara murka (Al-Baqarah/2:145).

Al-Qur'an juga menginformasikan , sebelum datangnya nabi Muhammad SAW sebagai pelanjut dan penyempurna terhadap ajaran kitab suci terdahulu, kaum yang di *khithâb al-ladzîna ûtu al-kitâb* telah diambil janjinya oleh Allah agar mereka menerangkan isi kitab suci itu kepada manusia secara jujur dan tidak menyembunyikan sebagian isinya (Âli 'Imrân/3:187).⁶⁸ Tetapi ternyata, pengetahuan tentang kitab sucinya yang memuat keterangan tentang akan datangnya Nabi Muhammad mereka sembunyikan , terutama dari kalangan Yahudi, justru memperlihatkan permusuhan yang keras terhadap umat Islam.

Penggunaan *al-ladzîna ûtu al-kitâb* juga memuat informasi agar umat Islam berhati-hati dan tidak termakan oleh tipu daya *ahl al-kitâb* (Q.s al-Imran/108, s.al-Maidah /6:57). Disamping itu Al-Qur'an juga tetap memberikan peringatan kepada *ahl al-kitâb* (Al-Nisâ'/4:47). Bahkan, secara lunak dan lemah lembut Al-Qur'an menyatakan, bahwa mereka telah di berikan wasiat agar senantiasa bertakwa kepada Allah (Al-Nisâ'/4:131). Pesan seperti itu kembali di ulangi Allah terhadap umat Islam.

Melihat konteks ayat yang disebutkan terakhir ini, agaknya term *al-ladzîna ûtu al-kitâb* dalam ayat tersebut bersifat umum bagi umat-umat terdahulu yang di berikan kitab suci. Kerena perintah bertakwa dalam ayat tersebut bersifat umum bagi semua umat.⁶⁹

Dalam kaitan ini, term *al-ladzîna ûtu al-kitâb* juga di gunakan untuk memberkan kepada *ahl al-kitâb* agar mereka meyakini kebenaran informasi yang di gunakan untuk memberikan peringatan kepada *ahl al-kitâb* agar mereka meyakini kebenaran informasi yang di bawa Al-Qur'an (Al-Mudatstsir

68 Diantara keterangan yang disembunyikan mereka ialah informasi tentang kedatangan Nabi Muhammad SAW.

69 Al-Qurthubi, *Op, Cit* , Jilid III, 408

/74:31). Informasi di maksud adalah pemberitahuan al Qur'an menyangkut bilangan penjaga neraka, untuk menghilangkan keraguan ahl al-Kitab menjadikan mereka yakin , hal itu menurut ulama tafsir karena sebenarnya mereka telah mengetahui dari ajaran agama mereka tentang angka tersebut sehingga pemberitaan tuhan yang di sampaikan kepada nabi Muhammad SAW menjadikan mereka yakin akan kebenaran al-Qur'an serta kenabian beliau.⁷⁰ Peringatan demikian di perlukan karena di antara orang-orang Yahudi dan nasrani yang di ungkap dengan istilah *al-ladzîna ûtu al-kitâb*, terdapat orang-orang yang keras kepala dan termasuk golongan orang-orang fasik, yang antara lain di tunjukkan dengan penolakan dan sikap permusuhan mereka terhadap umat islam. Karena itu Al-Qur'an juga mengingatkan umat Islam agar berhati-hati dan menghindarkan diri dari sikap dan prikaku mereka yang buruk (Al-Hadîd/57:161).

Bahkan pada tingkat tertentu, umat Islam malah di tuntutan melakukan kontak bersenjata dengan mereka yang disebut sebagai *al-ladzîna ûtu al-kitâb*, jika mereka memperlihatkan sikap permusuhan dengan umat Islam (At-Tawbah/9:29). Meskipun demikian perlu di tegaskan bahwa kontak bersenjata dengan mereka bukanlah di maksudkan untuk memaksa mereka menerima Islam. Karena Islam menginginkan terciptanya interaksi sosial yang harmoniss dengan *ahl al-kitâb* yang memang mempunyai persambungan aqidah dengan umat Islam. Hal ini di tandai dengan adanya kelonggaran dan pemberian izin untuk memakan sembelihan mereka , mengadakan interaksi sosial sampai kepada kebolehan mengawini perempuan yang baik-baik diantara mereka (Al-Mâ'idah/5:5).

3. *Al-ladzîna ûtu nashîban min al-kitâb*

Kata *an-nashîb*, secara literal , berarti bagian terentu.⁷¹ Kata yang berakar dari huruf *nûn,shâd* dan *bâ'* dalam berbagai bentuknya di temukan

70 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-amanah*, Jakarta , Pustaka Kartini, 1992, hal.170.

71 Lihat Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, Op. Cit, h.1030, Al Ashfahani , Op Cit, h.515

sebanyak 32 kali dalam al-Qur'an.⁷² Sedang kata *an-nashîb*, di temukan tiga kali di ungkapkan *ûtu nashîban min ahl al-kitâb* , yaitu Q.s Ali Imron/3:23, s.al-Nisa/4:44 dan 51. Pengungkapan term *utu nashiban min ahl al-kitâb* dalam ayat-ayat tersebut menunjuk kepada komunitas Yahudi. Hal ini dipahami dari interpretasi para pakar al-Qur'an bahwa kata *ûtu nash'ban min ahl al-kitâb* dalam ayat-ayat tersebut menunjuk kepada kitab Taurat.⁷³

Dalam hubungan ini, Muhammad Husayn al-Thabbathaba'i menyatakan.:⁷⁴

والمراد بالذين اوتوا نصيبا من الكتاب اهل الكتاب و انما لم يقل : اوتوا نصيبا من الكتاب ليدل على أن الذين في ايدهم من الكتاب ليس الا نصيبا منه دون جميعه لان تحريفهم له و بغيرهم وتصرفهم في كتاب الله اذهب كثيرا من اجزائه كما يوئى اليه في آخر الاية التالية : و غرهم في دينهم ما كانوا يفترون

Yang di maksud orang-orang yang di beri bahagian al kitab ialah ahl al kitab, hanya saja tidak dikatakann: "orang-orang yang di beri al kitab" dan hanya di katakan 'orang-orang yang di beri bahagian dari al kitab.'" untuk menunjukkan bahwa sesungguhnya (Kitab) yang ada di tangan mereka, tidak lain kecuali sebagian antara mereka bukan semuanya (bersumber dari Allah), karena sesungguhnya perubahan mereka terhadap kitab itu, penggantian dan pemutar balikan mereka terhadap kitab Allah lebih banyak dari pada bahagian (yang masih asli), sebagaimana diisyaratkan dalam akhir ayat berikutnya: "mereka di perdayakan dalam agama mereka oleh apa yang selalu mereka ada-adakan."

Berbeda halnya dari kalimat *al-ladzîna ûtu al-kitâb* yang lebih bervariasi , baik kecaman, ajakan maupun kebolehan melakukan interaksi sosial, penggunaan *ûtu nashîban min al-kitâb*, semuanya bersifat kecaman terhadap sikap dan prilaku mereka yang serba buruk, mulai dari pemutarbalikkan kebenaran, upaya mengacaukan ajaran Islam serta mempengaruhi agar orang-orang yang tertarik kepada Islam agar berpaling dari padanya dengan menyebarkan informasi yang buruk tentang islam.

72 Lihat Muhammaad Fuad abd al-Baqi *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, h 701-702

73 Jalâl al-Dîn al-Suyuthi, *al-Itqân fî-ulum al-Qur'ân*, j. III, h. 124

74 Muhammad Husayn al-Thabathaba'i , *al Mirzan fi Tafsir al-Qur'an.*, J. III, h.124

Karena itu pula, semua ayat tersebut mengindikasikan adanya perintah memperhatikan secara seksama sikap dan perilaku mereka agar jangan sampai tertipu oleh tipu daya mereka yang dapat merusak ajaran Islam, baik secara terang-terangan maupun secara terselubung.

4. *Al-ladzîna yaqrau'ûna al-kitâb min qâblika* (orang-orang yang membaca kitab sebelum kamu).

Kata *yaqra'ûna* berasal dari kata *qara'a* yang secara literal berarti *jama'a* (menghimpun),⁷⁵ karena membaca berarti menghimpun atau merangkai huruf atau kata kemudian mengungkapkannya. Kata *qara'a* mencakup bacaan yang tersurat maupun yang tersirat, sehingga tidak mengharuskan adanya suatu teks tertulis yang di baca tidak perlu harus di ucapkan, sehingga terdengar oleh orang lain.⁷⁶

Kata *qara'a* dalam berbagai bentuknya disebutkan sebanyak 88 kali dalam Al-Qur'an,⁷⁷ yang secara umum di rujuk kepada pengertian bacaan atau yang di baca. Di samping arti membaca , satu kali berarti *haidh* (Al-Baqarah/21:228),

Menyangkut makna yang tergantung di dalam kata *qara'a* dalam al-Qur'an, M. Quroish Shihab mengatakan :

Jika kita mengamati obyek membaca pada ayat-ayat yang menggunakan akar kata *qara'a* hal lain ditemukan terkadang menyangkut suatu bacaan yang bersumber dari tuhan (al-Qur'an atau kitab selanjutnya), lihat misalnya (45 dan 10:94), dan terkadang juga objeknya suatu kitab yang merupakan himpunan karya manusia ; atau dengan kata lain bukan bersumber dari Allah (lihat misalnya 17:14)⁷⁸

Kata *yaqra'ûna al-kitâb* dalam Al-Qur'an hanya di temukan satu kali yaitu (Yunus/10:94 yang berbicara mengenai Yahudi dan Nasrani sebagai

75 Al-Raghib al ashfahani, *Mu'jam Mufrodât Alfâzh al-Qur'ân*, hal.143

76 M. Quroish Shihab, *Tafsir Al Amnah*, hal.11

77 Muhammad Fu'ad Abu Al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, hal. 539-540

78 M. Quroish Shihab, *Tafsir Al Amanah*, hal.12

umat yang telah membaca al-kitab (Tawrah dan Injil). Ayat tersebut, *khittabnya*, kepada nabi Muhammad SAW yang artinya perintah kepada beliau untuk bertanya kepada orang-orang yang membaca al-Kitab sebelum beliau, jika terdapat keraguan terhadap Al-Qur'an . Namun perlu di tegaskan, Rasullullah tidak mungkin meragukan kebenaran wahyu yang di turunkan kepadanya. Perintah tersebut mengisyaratkan, bahwa orang-orang yang membaca kitab dari kalangan Yahudi dan Nasrani , pasti mengetahui bahwa apa yang di sampaikan beliau adalah wahyu dari Allah. Mereka juga pasti akan mengakui hal itu , jika mereka bersikap jujur dan tidak menyembunyikan informasi yang terdapat dalam kitab suci mereka.

Dengan demikian , term *al-ladzîna yaqra'ûna al-kitâb min qablika* lebih mengacu kepada Yahudi dan Nasrani, terutama mereka yang masih berpegang kepada ajaran kitab suci mereka.

C. Terma-Terma yang tidak langsung Menunjuk *Ahl al-kitâb*

Di samping term-term yang langsung menunjuk *ahl al-kitâb* , terdapat pula sejumlah term dalam al-Qur'an yang secara tidak langsung menggunakan term *ahl al-kitâb* atau yang semakna dengannya, tetapi memberikan indikasi, bahwa yang di maksud ialah *ahl al-kitâb* . Karena itu, untuk memperoleh gambaran lebih luas mengenai *ahl al-kitâb* , term-term tersebut perlu pula di kemukakan dalam pembahasan ini.

7. *Banî Isrâ'il*

Kata *Bani* (Bani) berasal dari akar kata *bâ'*, *nûn* dan *wâw* yang secara literal mengandung pengertian sesuatu yang lahir dari yang lain.⁷⁹ Dalam al-qur'an kata yang berasal dari akar kata tersebut ditemukan sebanyak 161 kali.⁸⁰ Kata *banî* sendiri disebutkan sebanyak 49 kali. 41 kali diantaranya dikaitkan dengan *isrâ'il*.⁸¹ Sebanyak 6 kali di kaitkan dengan keturunan Adam.

⁷⁹Abu Al-Husayn Ahmad Ibn Faris ibn Zakariya, *Mu'Jam al-Muqay's fi al-laqâb* , hal.156

⁸⁰ Muhammad Fu'ad Abu Al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, hal 136-139.

⁸¹ Muhammad Fu'ad Abu Al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, hal.137

(Al-A'râf/7:26,27,31,35, Al-Isrâ'/17:30 dan Yâsîn/36:60). Sedang dua kali di antaranya (An-Nûr /24:31) berbicara tentang putra saudara laki - laki dan perempuan . dan ayat-ayat tersebut, ternyata bahwa term *Bani*, semuanya mengisyaratkan adanya hubungan darah.

Sedang kata *isrâ'il* di temukan sebanyak 43 kali dalam al-Qur'an.⁸² Dua kali menunjuk kepada nabi Ya'kub(Âli 'Imrân/3:39 dan Maryam/19:58) dan selebihnya di kaitkan dengan keturunannya.Kata *Israil* itu sendiri berasal dari bahasa Ibrani yang terdiri dari dua kata Isra yang berarti hamba atau kekasih, dan il yang berarti tuhan, sehingga Israil artinya hamba Allah atau kekasih Allah.Para ulama sepakat bahwa term *isrâ'il* dalam al-Qur'an menunjuk kepada nabi Ya'kub a.s.⁸³ Menurut Muhammad Rasyid Ridha, disamping term menunjuk kepada Ya'kub dapat juga menunjukkan kepada bangsa *isrâ'il*.⁸⁴

Penyebutan Nabi Ya'kub '*alaihi as-salâm* dengan Israil dalam arti hamba Allah atau kekasih Allah, menunjukkan seberapa dekatnya hubunganbeliau dengan Allah sekaligus menunjukkan bahwa Nabi Ya'kub adalah seorang nabi yang ikhlas berjuang di jalan Allah. Disamping itu , kata hamba menunjukkan panggilan terhormat dan ketaatan Allah kepada hamba-Nya. Nabi Muhammad SAW juga dalam beberapa ayat al-Qur'an disebut Allah Sebagai hamba Allah seperti dalam Al-Isrâ'/17:1, Al-Kahfi/18:1 dan Al- Furqân/25:1.

Menurut al-Thabathaba'i Nabi Ya'kub disebut Isrâ'il karena beliau pejuang yang sangat teguh dan kokoh di jalan Allah untuk mencapai *keridha'an*-Nya.⁸⁵ Gelar ini secara sendiri di berikan kepadanya setelah beliau kembali dari padan-Aram.⁸⁶

82 Fu'ad Abu Al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, hal..35

83 Al-Baydhawi , *Anwar al-Tanzil wa Asrar al Ta 'wil* (kairo : Musthafa al babi al Halabi wa awladuh, 1358H/1939H), juz. I, hal.171.

84 Muhammad Rasyid Ridha, Muhammad Rasyid Riha, *Tafsir Al Qur'an al-Karim*, Juz. IV hal. 481.

85 Isnoek, *Hikayat Kudus*, Jakarta: BPK Gumung Mulia, 1963, hl.50

86 Abd Al-Ghani 'abbud , *Anbiya Allâh wa al Hayâh al-Mu'ashirâh*, Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1978. hal.74

Sumber al-Kitab perjanjian lama juga memuat keterangan tentang gelar Ya'kub dengan *isrâ'il* seperti di sebutkan dalam kitab kejadian 35:9-10.

9. Maka kenyataan Allah kepada Jakub dalam beberapa ayat dari pada datangnya dari Padan Aram, maka di berkatinyalah akan dia.
10. Maka firman Allah kepadanya Adapun namamu Jakub ini, tiada lagi di panggil Jakub, melainkan Israil akan jadi namamu, maka dinamainya dia Israil.

Dari keterangan tersebut dapat di nyatakan bahwa *Banî Isrâ'il* lebih banyak mengacu kepada etnis dalam arti keturunan nabi Ya'kub a.s . Tetapi karena term Bani Israil sendiri mempunyai kaitan yang sangat erat dengan agama dan ideologi ,terutama yahud, maka Shibir Thu'miyah menyatakan bahwa ideologi dan agama tercakup pula dalam konsep Bani Israil tersebut.⁸⁷

Kata Bani Israil di ungkapkan dalam Al-Qur'an sebanyak 41 kali, yang secara umum menunjukkan, Bani Israil merupakan bangsa yang di kasihi tuhan. Tetapi disisi lain menunjukkan bangsa bani Israil merupakan bangsa yang paling nakal , sukar diatur, bersikap eksklusif dan suka berbuat kerusakan.

Sebagai bangsa yang di kasihi tuhan, antara lain dapat di lihat dari seruan yang disampaikan oleh para nabi dan rasul yang diutus kepada mereka silih berganti, misalnya seruan mesra nabi Isa a.s agar mereka mengikuti ajaran yang di bawanya sebagai pelanjut dari ajaran Nabi Musa '*alaihi as-salâm* (Al-Shâf/61:4). Seruan dan ajakan tersebut di terima baik oleh sebagian di antara mereka, tetapi sebagian lainnya, memusuhi dan menolak Nabi '*alaihi as-salâm* dan ajarannya (Q.s al-Shâf/61:14).

Panggilan serupa juga datang dari Allah, disampaikan melalui para rasul yng diutus kepada mereka agar tetap berjalan di atas jalan yang banar , seperti di ungkapkan.

يٰۤاِبْنَۤاِسْرٰٓءِيۡلَ اذْكُرُوۡا نِعْمَتِيَ الَّتِيۡ اَنْعَمْتُ عَلَيۡكُمْ وَاَوْفُوۡا بِعَهۡدِيۡ اَوْفٍ بِعَهۡدِكُمْ

87 Shabir Thu'Miyah, *Bani Israil fi Mizan Al-Qur'an*, , hal.28

وَإِنِّي فَأَرْحَبُونَ ﴿٤٠﴾

Hai Bani Israil, ingatlah akan nikmat-Ku yang Telah Aku anugerahkan kepadamu, dan penuhilah janjimu kepada-Ku, niscaya Aku penuhi janji-Ku kepadamu; dan Hanya kepada-Ku-lah kamu harus takut (tunduk). (Al-Baqarah /2:40)

Menurut al-Qasami, ayat tersebut mengindikasikan bahwa Allah menggugah Bani Israil agar mengingat nikmat Allah dengan menyebut nenek moyang mereka yaitu Ya'kub 'alaihi as-salâm Disini , seolah olah Allah berfirman kepada mereka , wahai keturunan hamba yang saleh lagi taat kepada Allah, jadilah kalian seperti nenek moyang Israil ⁸⁸

Nikmat yang diberikan Allah kepada Bani Israil yang berupa kesenangan hidup duniawi, dikaruniakan kepada mereka *al-manna wa salwâ*. Hal demikian dapat di lihat melalui informasi al-Qur'an(al-Baqarah /2:57 dan Al-A'râf/7:160).

يٰۤاِسْرٰٓءِيْلَ قَدْ اُنۡجَيْنٰكُم مِّنۡ عَدُوِّكُمْ وَاَوۡعَدۡنَاكُمۡ جَانِبَ الطُّورِ الۡاَيْمٰنِ

وَنَزَلۡنَا عَلَیۡكُمُ الۡمَنَّۃَ وَالسَّلۡوٰی ﴿٥٧﴾

Hai Bani Israil, Sesungguhnya kami Telah menyelamatkan kamu sekalian dari musuhmu, dan kami Telah mengadakan perjanjian dengan kamu sekalian (untuk munajat) di sebelah kanangunung itudan kami Telah menurunkan kepada kamu sekalian manna dan salwa (Thâhâ /20;80).

Disamping nikmat yang berlimpah ruah yang di anugerahkan Allah kepada Bani Israil , Allah juga menyelamatkan mereka dan marabahaya yang mengancam jiwa maupun harta benda mereka. Mereka juga diberikan tempat tinggal yang nyaman untuk kehidupan dimuka bumi (Yunus/10:93 dan Al-Isrâ'/17:104). Mereka pun di berikan kebebasan kepada oleh Allah untuk memakan makanan yang baik dan halal. Kecuali beberapa jenis makanan

⁸⁸ Abu Hasyim al-Andalus, *Tafsîr al-Bahr al-Muhîth*, Beirut: Dar al-Fkr, 1403H/1983M, j. I, h.173.

tertentu yang telah diharamkan Allah kepada nenek moyang mereka Isra'îl (Âli Imrân/3:93).

Agar mereka beriman di atas petunjuk kebenaran Allah juga mengutus beberapa orang rasul kepada mereka silih berganti . hal tersebut antara lain dimaksudkan agar mereka tetap berpegang teguh kepada janji yang telah mereka ikrarkan dengan tuhan yang di sebut dengan *al-mitsaq* (Al-Baqarah/2:83) dan Al-Mâ'idah /5:16). Para rasul itu juga datang untuk membebaskan Bani Israil dari penindasan yang di lakukan bangsa lain, seperti Fir'aun (Al-A'raf/7:105).

Para nabi yang di utus kepada Bani Isra'îl, juga di lengkapi dengan kitab suci sebagai pedoman hidup. Para rasul pun di lengkapi dengan mukjizat sebagai bukti kerasulan mereka agar Bani Israil yakin akan kebenaran misi yang mereka bawa.

Berbagai bentuk peraturan dan hukum yang di bawa para nabi dan rasul untuk mengatur tatanan kehidupan manusia agar tercipta stabilitas dan perdamaian di antara mereka, seperti hukum mengenai pembunuhan (Al-Mâ'idah/5:52). Akan tetapi, ajaran yang di terima para nabi dan rasul silih berganti tidak ada yang langgeng, karena Bani Israil termasuk umat yang sangat sulit di atur sangat mudah melanggar janji dan melupakan nikmat tuhan.

Pengungkapan term *banî isrâ'il* juga di kaitkan dengan sikap dan prilaku mereka yang melakukan pengrusakan di muka bumi (A-Isrâ'/17:4). Merekapun mendapat laknat tuhan sebagai akibat dari pelanggaran dan keingkaran kepada tuhan melalui para nabi dan rasul yang di utus kepada mereka (Al-Mâ'idah/5:78).

Kecaman laknat yang di timpakan kepada Bani Israil dikisahkan dalam Al-Qur'an sebagai peringatan bagi umat Islam agar mereka mengambil hikmah dan pelajaran dari sikap dan pelajaran dari sikap dan prilaku mereka yang membangkang, berikut bencana yang di turunkan Allah kepada mereka (An-Naml/27:78).

8. *Al-ladzîna hâdû*

Term *Al-ladzîna hâdû* berarti orang-orang yang masuk agama Yahudi. Kata *hâdû* adalah *fi'l mâdhiy* (kata kerja bentuk lampau) yang berakar kata dari *hâ'*, *wâw*, *dâl* yang secara literal mengandung pengertian yang kembali secara perlahan-lahan, bersuara lembut dan berjalan dengan merangkak-rangkak.⁸⁹ Kata tersebut lazim dengan pengertian taubat.⁹⁰ Hal ini berkaitan dengan sikap dan perilaku orang-orang yang berdosa dan menyimpang dari ketentuan Allah, kemudian menyadari kesalahannya untuk selanjutnya kembali kepada jalan yang benar dengan perlahan-lahan dan lemah lembut serta rendah hati seolah – olah merangkak di hadapan Allah menyesali kesalahannya dan meminta pengampunan-Nya.

Kata-kata yang berasal dari *hawada* dalam berbagai bentuknya di temukan sebanyak 30 kali dalam al-Qur'an,⁹¹ 11 kali di ungkapkan dalam bentuk *fi'l mâdhiy*, 10 kali dalam bentuk *mashdar* dan *ism 'alam hud*, dalam bentuk *ism 'aalm yahud* sebanyak 8 kali.

Mengenai asal kata *hadâ*, *hûdan*, *yahûd* terdapat banyak versi di antaranya :

- a. Berasal dari kata *hada*, yang berarti bertobat atau kembali ke jalan yang benar. Hal ini didasarkan pada firman Allah :

وَأَكْتَبْنَا لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدُّنَا إِلَيْكَ
 قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ^ط وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ
 فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا

يُؤْمِنُونَ ﴿٥٦﴾

89 Ibrahim al-Abyari, *Al Ma'usah al- Qur'aniyah*, Kairo:al-Mu'assasah Sijl Al-'Arab, juz. VIII, h.618-619 dan al-Raghib al-Ashfahani, al-Raghib al ashfahani, *Mu'jam Mufrodât Alfâzh al-Qur'ân*, hal.455.

90 Ibrahim al-Abyari, *Al Ma'usah al- Qur'aniyah*, Kairo:al-Mu'assasah Sijl Al-'Arab, juz. VIII, h.618-619 dan al-Raghib al-Ashfahani, al-Raghib al ashfahani, *Mu'jam Mufrodât Alfâzh al-Qur'ân*, hal.45.5

91 Muhammad Fuad Abd Al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, hal.775

Dan tetapkanlah untuk kami kebajikan di dunia Ini dan di akhirat; Sesungguhnya kami kembali (bertaubat) kepada Engkau. Allah berfirman: "Siksa-Ku akan Kutimpakan kepada siapa yang Aku kehendaki dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu. Maka akan Aku tetapkan rahmat-Ku untuk orang-orang yang bertakwa, yang menunaikan zakat dan orang-orang yang beriman kepada ayat-ayat kami". (Al-A'raf /7: 156)

Dikatakan demikian karena mereka (Umat Nabi Musa) bertobat dari kesalahannya menyembah anak unta dan kembali kepada kebenaran)⁹²

- b. Berasal dari perkataan *yahuda*, dibangsakan kepada *yahudza*, putra tertua nabi Ya'kub a.s, kemudian huruf *dzal* diganti dengan *dal*, sehingga menjadi *yahuda*⁹³
- c. Disebut Yahudi karena mereka menyimpang dari aturan-aturan ketetapan Allah, baik aturan yang di bawa Nabi Musa maupun aturan yang di bawa nabi Muhammad . namun ini bersifat preogative, sebab ia menunjukkan, bahwa mereka tidak hanya menolak ajaran yang di bawa Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* ⁹⁴ yang sebenarnya mereka ikuti sesuai dengan tuntunan kitab suci mereka, tetapi juga memberikan isyarat bahwa mereka juga telah menyimpang dari petunjuk kitab sucinya.⁹⁵
- d. Disebut Yahudi karena mereka bersikap lemah lembut dan gemetar pada saat membaca kitab suci Tawrah. Bahkan ada yang mengatakan bahwa bumi dan langit pun gemetar ketika Allah memberikan Taurat kepada nabi Musa a.s.⁹⁶

Mengenai pengungkapan term *al-ladzîna hâdû* dalam al-Qur'an yang berarti orang-orang yang menjadi Yahudi atau beragama Yahudi,⁹⁷ di sebutkan sebanyak 10 kali dalam bentuk yang bervariasi. Sebagian

92 Al-Syawkani, *Tafsîr Fath al-Qodîr*, juz. I,h.94 dan at-Thabari, *al-Bayân fi Tafsir al Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'rifah,t.th, juz .I, h.159

93 Al Thabari, *al-Bayân fi Tafsir al Qur'an*, hal. 159.

94 Al Thabari, *al-Bayân fi Tafsir al Qur'an*, hal. 159.

95 Lihat uraian mengenai penggunaan term *Yahudi* dalam al-Qur'an yang semuanya bernada sumbang.

96 Al Thabari, *al-Bayân fi Tafsir al Qur'an*, hal. 159.

97Ahmad Ibn Mahmud al-Nasafi , Tafsir al Nasafi, Kairo: Isa al Bâbi al-Halabi wa Syarikah,t.th, juz. I,h.52.

menunjukkan kecaman terhadap mereka, dan sebagian lainnya menunjukkan pujian serta bernada positif.

Pernyataan yang bernada kecaman ditujukan kepada mereka karena pelanggaran-pelanggaran ketentuan yang ditetapkan Allah atau mereka. Diantara kecaman tersebut muncul di karenakan mereka mengubah kitab sucinya (An-Nisâ'/4:46), kesewenang-wenangan orang Yahudi dan siksaan yang di sediakan Allah (An-Nisâ'/4:160). Diantara siksaan di maksud adalah diharamkan sebagian makanan tertentu sebagai siksaan duniawi. Disamping siksaan ukhrawi jika mereka tidak bertobat (Al-An'âm/6:146 dan An-Nahl/16:118). Mereka pun di kecam Karena kegemarannya, menyebarkan berita bohong dan memutar balikkan fakta, sehingga umat islam di ingatkan agar berhati-hati terhadap mereka (Al-Mâ'idah/5:41). Pada sisi lain mereka juga dikecam karena mereka juga sangat eksklusif dan mengklaim diri mereka kekasih Allah sedang selain mereka tidak termasuk didalamnya (Al-Jumu'ah/62:6).

Disamping keamanan dan nada-nada sumbang yang di ungkapkan al-Qur'an untuk menunjuk orang-orang Yahudi dalam term *al-ladzîna hâdû*, al-Qur'an juga mengakui bahwa diantara mereka masih terdapat orang-orang yang tetap konsisten dengan ajaran agamanya. Mereka inilah yang dijamin oleh Allah akan memperoleh keselamatan. Seperti di sebutkan dalam Al-Baqarah/2:62, Al-Mâ'idah/5:69 dan Al-Hajj 22:17 ayat-ayat tersebut mensejajarkan kedudukan orang-orang Yahudi, Nasrani dan orang-orang beriman (Islam), bahkan mereka juga di sebutkan termasuk dalam kelompok yang selamat jika mereka beriman kepada Allah, hari kemudian dan melakukan kebajikan.

Walaupun terdapat perbedaan interpretasi mendasar tentang ayat-ayat tersebut, tetapi paling tidak al-Qur'an secara eksplisit menyatakan, orang-orang yang berpegang teguh kepada ajaran yang di turunkan Allah, baik muslim, Yahudi, Nasrani bahkan Shabi'un, juga akan selamat dan mendapat ganjaran disisi Allah.

9. *Hûdan*

Kata *hudan* yang mempunyai akar kata yang sama dengan *huda*, adalah bentuk jamak dari ism fi'il madhi yang secara literal berarti orang yang bertaubat.⁹⁸ Kata *hûd* dalam A-Qur'an disebutkan sebanyak 10 kali, 7 kali diantaranya menunjuk kepada nama salah seorang nabi dan raasul Allah yaitu Nabi Hûd *'alaihi as-salâm*. Sedang tiga ayat lainnya menunjuk kepada orang-orang Yahudi (Al- Baqarah/2:111, 135 dan 141).

Pengungkapan kata *hudan* dalam al-Qur'an yang menunjuk kepada orang-orang Yahudi, semuanya bernada sumbang. Hal ini karena ayat-ayat yang berbicara tentang orang-orang Yahudi yang menggunakan Term *hudan*, semuanya menyangkut klaim-klaim mereka yang tidak benar. Misalnya klaim tentang *ahl al-kitâb* yahudi dan Nasrani yang masing-masing menyatakan diri sebagai kelompok yang paling benar dan bahwa hanya kelompok mereka yang bakal selamat dan masuk surga sedangkan kelompok lainnya akan celaka, padahal mereka tidak dapat memberikan argumentasi yang memperkuat klaim mereka tersebut (A-Baqarah/2:111).

Term *hûdan* juga diungkapkan al-Qur'an berkaitan dengan klaim-klaim *ahl al-kitâb* yang masing-masing menyerukan agar memiliki Yahudi atau Nasrani jika ingin mendapat petunjuk, padahal agama mereka sudah tercemar oleh kemusyrikan (Al- Baqarah/2:135). Al Qur'an juga membantah klaim-klaim mereka bahwa Nabi Ibrahim, Ismail, Ishaq, Ya'kub dan al-Shabath adalah Yahudi atau Nasrani (Al-Baqarah/2:140).

10. *Al-Yahûd*

Kata *al-Yahud* dalam al-Qur'an di ungkapkan sebanyak 9 kali.⁹⁹ Semuanya di ungkapkan dengan nada sumbang dan menunjukkan kecaman kepada mereka. Pengungkapan term *al-yahûd* antara lain di gunakan untuk

⁹⁸ Ahmad Ibn Mahmud al-Nasafi , Tafsir al Nasafi, Kairo: Isa al Bâbi al-Halabi wa Syarikah,t.th, juz. I,hal.92.

⁹⁹ Muhammad Fuad Abd Al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, , hal.775

membantah klaim-klaim *ahl-Kitab* Yahudi dan Nasrani yang menganggap bahwa nabi Ibrahim adalah Yahudi dan Nasrani yang akan memperoleh keselamatan (Q.s al-Imran/3:67). Juga klaim-klaim antara sesama *ahl-Kitab* yang masing-masing menyatakan diri sebagai kelompok yang paling benar dan termasuk kekasih dengan Allah (Q.s al-Maidah/5:18).

Sejumlah perilaku buruk yang melekat dalam diri mereka yang di rujuk dengan term *al-yahûd*, antara lain kecaman keras karena tidak hanya sering berprasangka buruk terhadap sesama manusia, bahkan juga berprasangka buruk kepada Allah dengan mengatakan tangan Allah terbelenggu (Al-Mâ'idah /5:64). Disamping itu, mereka juga di kecam karena akidah mereka sudah rusak oleh perilaku syirik, seperti menganggap bahwa 'Uzayr adalah putera Allah (At-Tawbah/9:30).

Dalam hal ini Al-Qur'an juga menyatakan, orang-orang Yahudi ia tidak akan merasa senang sebelum umat Islam mengikuti cara hidup mereka (Q.s al Baqarahh/2:120). Karena itu al-Qur'an mengingatkan umat Islam agar tidak menjadikan mereka sebagai pemimpin (Al-Mâ'idah/5:51), terutama mereka yang di identifikasi sebagai Yahudi yang telah memperlihatkan permusuhan yang sangat besar terhadap umat Islam (Al-Mâ'idah/5:82).

11. *Al-Nashâra*

Kata al-Nashara adalah bentuk jamak dari kata *nashrani*. Kata tersebut berasal dari akar kata *nun' shad' ra*" yang secara literal berarti menolong.¹⁰⁰ Term *Al. Nashara* dalam al-Qur'an menunjuk kepada pemeluk agama Nasrani (Kristen), yakni agama yang di turunkan Allah kepada Bani Israil melalui Nai Isa *'alaihi as-salâm*.

Mengenai asal kata nashara atau nashrani, terdapat beberapa versi, yaitu :

- a. Berasal dari kata *nashara* yang berarti menolong atau membantu. Di katakan demikian karena mereka member pertolongan kepada orang lain

100 Lihat al-Raghib, Al Ashfahani, *Mu'jam Mufrodât Alfâzh al-Qur'ân*, , hal.516.

atau saling membantu antara mereka.¹⁰¹

- b. Sebutan *nashara* atau *nashrani* dikaitkan dengan daerah asal keluarga nabi Isa a.s yang bernama *Nashiri*,¹⁰² *A Baghdadi* menyatakan *Nashiri* adalah tempat kelahiran Nabi Isa a.s.¹⁰³ akan tetapi pendapat yang populer, terutama di kalangan orang-orang *nashrani* , memang keluarga Nabi Isa a.s berasal dari *Nashrani*, tetapi beliau sendiri lahir di *Bethlehem*.¹⁰⁴
- c. Sebutan *nashara* atau *nashrani* di kaitkann dengan pernyataan nabi Isa a.s kepada orang-orang *hawari* tentang kesadaran mereka berpeluang di jalan Allah bersama beliau.¹⁰⁵ Pendapat ini di dasarkan kepada firman Allah :

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ حُنَّ أَنْصَارُ اللَّهِ فَقَامَتَ طَائِفَةٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَتَ طَائِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ



Hai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penolong (agama) Allah sebagaimana Isa ibnu Maryam Telah Berkata kepada pengikut-pengikutnya yang setia: "Siapakah yang akan menjadi penolong-penolongku (untuk menegakkan agama) Allah?" pengikut-pengikut yang setia itu berkata: "Kamilah penolong-penolong agama Allah", lalu segolongan dari Bani Israil beriman dan segolongan lain kafir; Maka kami berikan kekuatan kepada orang-orang yang beriman terhadap musuh-musuh mereka, lalu mereka menjadi orang-orang yang menang. (Q.s al-Shaff 61:14)

Meskipun terdapat perbedaan pendapat mengenai asal kata *nashrani*, tetapi pada dasarnya terdapat persamaan atau setidaknya dapat saling melengkapi, di samping kata tersebut dapat di kaitkan dengan tempat atau daerah atau daerah asal Nabi Isa *'alaihi as-salâm* dapat juga di kaitkan dengan

101 Al-Thabari, *al-Bayan fi Tafsir al Qur'an* ,hal. 144.

102 Jane Dammen Mc Aulife, *Qur'ani Christian*, New York: Cambrige Universty Press, 1991,hal.95

103 Shahab al-Din al-Baghdadi, *Mu'jam al-Buldân*, Beirut: Dar al Fikr t.th, j. V, hal.251

104 *J.H.Bavick* , Sejarah kerajaan Allah, terjemahan A. Simanjuntak , Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1990,hal.41 dan 95

105 *J.H.Bavick* , Sejarah kerajaan Allah, terjemahan A. Simanjuntak , Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1990,hal.41 dan 95

prilaku pengikut-pengikut setia beliau yang bahu-membahu dan tolong menolong serta tekad bulat untuk berjuang menegakkan kalimat Allah, seperti yang terkandung dalam pengertian dasar kata *nashâra*.

Selanjutnya, sebagai komunitas pemeluk agama yang diturunkan Allah kepada Bani Israil melalui Nabi Isa a.s, kata *nashara* disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak 15 kali,¹⁰⁶ seperti pengungkapan *al-ladzina hadu, hadu, al-yahud* dan *Hudan*. term *Nashara* juga lebih banyak di kemukakan al-Qur'an dengan nada sumbang . hanya sedikit saja yang di ungkapkan dengan nada positif. Pengungkapan term al-Nashara. Pada umumnya di sebutkan secara bersama-sama dengan term-term yang menunjuk kepada orang-orang Yahudi , baik berupa kecaman maupun yang yang bersifat positif. Dari 15 kali pengungkapan term al-Nashara dalam al-Qur'an , hannya satu kali disebutkan secara berdiri sendiri, yaitu

وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِي أَخَذْنَا مِيثَقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا
ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ۚ وَسَوْفَ
يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴿١٤﴾

Dan diantara orang-orang yang mengatakan: "Sesungguhnya kami Ini orang-orang Nasrani", ada yang Telah kami ambil perjanjian mereka, tetapi mereka (sengaja) melupakan sebagian dari apa yang mereka Telah diberi peringatan dengannya; Maka kami timbulkan di antara mereka permusuhan dan kebencian sampai hari kiamat. dan kelak Allah akan memberitakan kepada mereka apa yang mereka kerjakan.(Q.s al-Maidah/5:14)

Ayat diatas juga bernada sumbang , dan berisi kecaman terhadap orang-orang Nasrani yang melupakan janji mereka kepada Allah. Al-Qur'an mengecam mereka karena sikap dan prilaku mereka mengubah kitab sucinya (Al-Mâ'idah/5:13). Bahkan yang lebih fatal lagi, perubahan yang mereka lakukan terhadap ajaran agama yang paling mendasar yaitu 'aqidah tawhid yang menjadi inti ajaran para nabi dan rasul ajaran tawhid tersebut. Mereka ubah

¹⁰⁶ Muhammad Fuad Abd al-Baqi , *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, , hal.704.

menjadi konsep trinitas (Al-Mâ'idah /5:73), dengan mengultuskan nabi Isa a.s dan mengangkatnya menjadi anak Allah (At-Tawbah/9:3). Dalam posisi ini. Nabi Isa a.s kemudian di jadikan sebagai salah satu unsur tuhan (Al-Mâ'idah).

Disamping itu , Al-Qur'an juga mengecam sikap dan prilaku *ahl al-kitâb* yang saling mengklaim diri sebagai satu-satunya kelompok yang akan selamat dan menafikan kelompok lainnya (Al- Baqarah/2:111-113). Mereka juga saling mengklaim kelompoknya sebagai kekasih Allah (Al-Mâ'idah /5:18), dalam upaya mereka mempengaruhi umat Islam agar mengikuti cara hidup mereka (Al-Baqarah/2:135). Bahkan, al-Qur'an juga menyatakan, orang-orang Nasrani sebagaimana halnya orang-orang Yahudi tidak akan merasa senang sebelum orang-orang Islam mengikuti cara hidup mereka (Al-Baqarah/2:120). Karena itu, al-Qur'an mengingatkan umat Islam agar berhati-hati terhadap sikap dan prilaku mereka, terutama sekali dalam hal ini, Al-Qur'an mengingatkan agar tidak menjadikan mereka sebagai wali, karena di khawatirkan timbulnya dampak negatif dan tipu daya mereka (Al-Mâ'idah /5:81).

Meskipun demikian, perlu di nyatakan bahwa A-Qur'an tidak memukul rata orang-orang Nasrani dalam kategori negatif. Sebab, Al-Qur'an juga mengakui bahwa diantara mereka yang di identifikasi sebagai al-Nashara, masih terdapat kelompok yang tetap teguh melaksanakan ajaran agamanya, walaupun jumlahnya lebih kecil dibandingkan dengan mereka yang menyimpang. Diantara mereka adalah kelompok Hawari yang tetap setia berjuang menegakkan agama Allah.

Setidaknya terdapat tiga ayat yang menyebutkan term al-nashara bersama-sama dengan orang-orang Yahudi, bahkan orang-orang *Shabi'un*, yang mengindikasikan , diantara mereka ada kelompok-kelompok yang tetap berpegang teguh kepada ajaran agama yang disampaikan nabi Isa a.s . Mereka itu mendapatkan ganjaran dan keselamatan di akhirat sebagaimana halnya orang-orang yang beriman kepada nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam*.

Bahkan al-Qur'an juga mengintrodusir, bahwa yang paling akrab dan cinta kasih Allah kepada orang –orang yang beriman adalah mereka yang menamakan diri orang-orang Nasrani (Al-Mâ'idah /5:82). Keakraban dan cinta kasih mereka dapat terwujud ketika berinteraksi dengan orang-orang Islam. Karena ternyata , diantara mereka terdapat pendeta dan rahib-rahib yang sangat sederhana zuhud terhadap kehidupan duniawi serta tidak menyombongkan diri.

12. *Ahl al-Injil*

Kata *Ahl al-Injil* berasal dari akar kata *nûn, jîm, lâm* yang secara literal berarti melamar sesuatu , dapat juga berarti lebar dan terang. Kata tersebut pada mulanya berasal dari bahasa Yunani *Angelion* yang berarti kabar gembira. Setelah masuk kebahasa Ethiopia, kata Yunani tesebut berubah bentuk menjadi *wangle*, selanjutnya masuk kedalam bahasa Arab **إنجيل** menjadi *injil*, jamaknya **أنجيل** *anâjil*.¹⁰⁷

Kata injil dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 14 kali.¹⁰⁸ Semuanya menunjuk kepada kitab suci yang di turunkan Allah kepada Nabi Isa a.s.¹⁰⁹ Pada umumnya pengungkapan term Injil dalam Al-Qur'an juga disebutkan secara bersama –sama dengan Tawrah. Kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Musa a.s dari 14 kali. Pengungkapannya dalam al-Qur'an, hanya pada Al-Mâ'idah /5:47) yang di sebutkan pada ayat sebelumnya, yaitu ayat 46.

Pengungkapan term ahl al-injil yang menunjukkan kepada orang-orang Nasrani hanya ditemukan satu kali dalam Al-Qur'an (Al-Mâ'idah /5:47), berbicara mengenai kewajiban orang-orang Nasrani agar menegakkan aturan-aturan yang tercantum dalam kitab suci mereka. Jika mereka melanggar ketentuan tersebut, maka al-Qur'an menyatakan bahwa mereka itu bukanlah

107 Lihat Harun Nasuiton, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta :Jembatan 1982, hal. 426

108 Muhammad Fuad Abd al-Baqi , *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, h.688

109 Dikalangan Umat Kristiani sekarang ini, terdapat empat macam injil , yaitu injil Mathius, Markus, Lukas dan Yohanes. Injil yang di yakini oelh umat Islam sebagai wahtu adalah injil yang di turunkan Allah kepada nabi Isa.a.s.

termasuk pemilik injil yang taat, bahkan mereka di beri predikat lain yaitu orrang-orang yang fasik.

D. Antara *Ahl-Kitab*, *Kâfir* dan *Musyrik*

Uraian mengenai kafir dan musyrik, disamping *ahl-al kitab*, di perlukan untuk memperoleh gambaran yang jelas tentang pandangan al-Qur'an terhadap kedudukan kelompok-kelompok tersebut, terutama dalam interaksi sosial dengan mereka dalam batas-batas tertentu.

Dari informasi Al-Qur'an di peroleh keterangan bahwa predikat kafir terlihat secara eksplisit diberikan kepada *ahl-al kitâb* sementara predikat musyrik menjadi samar-samar. Kalau dilihat dari sikap dan prilaku *ahl-al kitab*, terkesan mereka termasuk musyrik, tetapi hal tersebut tidak di ungkapkan al-Qur'an secara eksplisit. Karena itu wajar jika pakar Al-Qur'an mempersilahkan posisi musyrik tidaknya *ahl-al kitâb*.

Perbedaan interpletasi dan pandangan mengenai hal ini, juga mempunyai implikasi hukum dalam konteks sosial kemasyarakatan yang cukup jauh berbeda. Yaitu perbedaan yang lahir sebagai akibat dari perbedaan mengenai kedudukan *ahl-al-kitâb* dalam posisi *kâfir* atau *musyrik*.

4. Kafir

Secara literal, kata *kafir* berasal dari akar kata *kâf, fâ', râ'* yang berarti menutupi,¹¹⁰ dari pengertian demikian, muncul beberapa ungkapan yang pada dasarnya dapat di kembalikan kepadanya, misalnya, malam di sebut *kafir* karena ia menutupi siang , petani di sebut *kâfir* karena pekerjaannya menutupi benih dengan tanah , demikian pula awan disebut *kâfir* karena ia menutupi matahari , bahkan tempat yang jauh dan terisolir dari keramaian juga di sebut *kâfir* karena keterisolasiannya menjadikan tempat tersebut tertutup dari dunia luar.

110 Muhammad Ismail Ibrahim, *Mu'jam Alfazh al Qur'aniyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi,t.th), juz. II, alh.165 dan Ibn Munzir al-Anshâri, *Lisân al-'Arabi* (Kairo: Dar al-Mishriyah , t.th), juz. IV , hal.460.

Term *Kufr* dalam berbagai bentuk kata jadiannya di temukan sebanyak 525 kali dalam al-Qur'an.¹¹¹ Secara umum, pengertian *kufr* yang tercantum dalam al-Qur'an dapat di kembalikan pengertiannya kepada kebahasaan di atas, misalnya :

- a. *Kafûr*, berarti kelompok yang menutupi buah.¹¹² Term tersebut muncul satu kali dalam Al-Qur'an (Al-Insan/76:5), dan diartikan sebaagai nama satu mata air di surga yang airnya putih, baunya sedap dan terasa enak.¹¹³
- b. *Kafur* (bentuk jamak dari kafir), terdapat dalam Al-Hadid/57/20 yang berarti para petani.
- c. *Kaffarah* , berarti menutupi menghapuskan atau menghilangkan, kata tersebut terulang sebanyak 14 kali dalam al-Qur'an, semuanya berkaitan dengan penghapusan dosa.
- d. Kaffara, yukaffiru, berarti menutupi, menghapuskan atau menghilangkan. Kata tersebut terulang sebanyak 14 kali dalam al-Qur'an¹¹⁴ semuanya berkaitan dengan penghapusan dosa.

Penjelasan tersebut menunjukkan, term kafir dalam al-Qur'an tidak selamanya menunjuk kepada pengertian pengingkaran terhadap tuhan dan rasul-Nya. Dengan kata lain, perilaku *kufr* tidak selamanya datang dari orang-orang atheis, musyrik, dan atau non muslim lainnya. orang-orang yang mengaku muslim pun , bisa saja terjerumus ke dalam perilaku kafir dalam pengertiannya yang tertentu.¹¹⁵

Pengertian *kufr* seperti di sebabkan terakhir ini , antara lain diisyaratkan dalam al-qur'an :

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِعَايَةِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيْنَ بِغَيْرِ حَقِّ

111 Muhammad Fuad Abd al-Baqi , *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, hal.603-613

112 Al-Raghib al-fashfahani, *Mu'jam Mufrodât Alfâzh al-Qur'ân*, hal.451 dan 453 dan Abu Al-Husayn Ahmad Ibn Faris ibn Zakariya, *Mu'Jam al-Muqay's fi al-laqâb*, hal.931

113 Departemen agama RI , *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Madinah: Mujam'ma Khaim al-Haramayn al-Syarifaynal-Malik Fahd li Thibah al-Mushhaf al-Syarif, 1412H0, hal.1003

114 Muhammad Fuad Abd al-Baqi , , h.603-613

115 Lihat Hafiuin Cawidu, *Konsep Kufr alam al-Qur'an*, Jakarta, Bulan Bintang .t.th, hal.9

وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ

الْإِيمَانِ

Sesungguhnya orang-orang yang kafir kepada ayat-ayat Allah dan membunuh para nabi yang memang tak dibenarkan dan membunuh orang-orang yang menyuruh manusia berbuat adil, Maka gembirakanlah mereka bahwa mereka akan menerima siksa yg pedih. (Âli ‘Imrân /3:21)

Ayat tersebut menunjukkan , orang yang menutup-nutupi nikmat Allah atau tidak berterima kasih atas nikmat yang di anugerahkan kepadanya dalam hidup ini, di sebut *kufr* nikmat, *kufr* dalam bentuk seperti ini bisa saja terjadi terhadap orang-orang yang beriman.

Secara terminologi hukum , para ulama tidak sepakat dalam menetapkan batasan *kufr*. Hal ini di sebabkan karena adanya perbedaan tentang batasan iman , salah satu batasan yang paling umum khususnya di kalangan *asy-ariyah* , iman diartikan sebagai pembenaran terhadap Rasullullah dan ajaran-ajaran yang dibawanya. Sedang *kufr* adalah kebalikan dari itu, yakni pendustaan (penolakan) terhadap rasullullah dan ajaran-ajaran beliau.¹¹⁶

Dari pengertian tersebut dapat di nyatakan , seseorang di berikan predikat *kafir* apabila mendustakan kerasulan Muhammad *shallâ Allâh ‘alaihi wa sallam* dan ajaran-ajaran yang di bawanya. Dengan perkataan lain, predikat tersebut diberikan kepada mereka yang tidak menerima Islam yang di bawa kepada Nabi Muhammad *shallâ Allâh ‘alaihi wa sallam* sebagai pedoman hidup-Nya.

Mengenai penggunaan term *kufr* sebagai lawan dari iman, di ungkapkan al-Qur’an dalam berbagai bentuk, yaitu *fi’il madli* (kata kerja bentuk lampau sebanyak 232 kali.¹¹⁷ Hal yang di bentuk dalam bentuk kata kerja lampau ini, antara lain ialah orang-orang yang telah berbuat *kufr*. Baik umat yang terdahulu

116 Lihat Abu Hami al-Ghozali, *Fasyhal al-Tafriqoh* dalam al-Qur’an al’Awal, Kairo. Ar al-Thabi’ah al- Muhammadiyah, 1390 H0, h.128.

117 Lihat Muhammad Fuad Abd al-Baqi , *al-Mu’jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur’ân al-Karîm*, h.605-610.

(sebelum datangnya nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam*) maupun yang hidup di zaman turunnya Al-Qur'an.

Dalam kaitan ini al-Thabathabai'I menyatakan, semua term al ladzina kafaru (orang-orang kafir yang di tunjuk dengan kata kerja lampau) dalam al-Qur'an, merujuk kepada orang-orang kafir Makkah, kecuali jika ada qorinaah yang menunjuk lain dari mereka.¹¹⁸

Selain menunjuk kepada orang-orang kafir Makkah sebagai musuh utama Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam*. Pada awal tugas kerasulannya, term *kufr* dalam bentuk *fi'l mâdhiy* juga menunjuk umat-umat terdahulu yang ingkar terhadap ajaran para nabi dan rasul yang di utus kepada mereka. Misalnya penolakan kaum Nabi Nuh, kaum Nabi Hud, kaum Nabi Shalih terhadap ajaran yang mereka bawa (Ibrahîm/14:9). Demikian pula kekafiran sebagian kaum Nabi Isa terhadap misi yang di bawanya (Ash-Shaff/62:14). Bahkan perubahan yang di lakukan kaum Nabi Isa terhadap ajaran tawhid yang merupakan inti ajaran para nabi dan rasul, dengan mengultuskan nabi Isa yang pada gilirannya mengangkat beliau menjadi tuhan , juga di identifikasi sebagai kufr (Al- Mâ'idah/5:17 dan 73).

Secara eksplisit, *ahl al-kitâb* juga di identifikasi sebagai orang-orang kafir (al-ladzina kafaru), sebagaimana halnya orang-orang musyrik (Al-Bayyinah/98:1). Term kafir dalam ayat tersebut, menurut Wahbah Zuhayli , ialah orang-orang yang menentang dan menolak kerasulan Muhammad SAW.¹¹⁹ Kekafiran *ahl al-kitâb* seperti yang di tunjuk ayat ini sangat jelas , sama halnya kekafiran orang-orang musyrik , yaitu sama-sama menentang dan menolak ajaran yang di bawa nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam*.

Selain mengungkapkan term *kufr* dalam bentuk *fi'l mâdhiy*, juga di ungkapkan dalam bentuk *fi'l mudhlâri'* (kata kerja bentuk sedag dan akan datang). Mengenai penggunaan *fi'l mudhlâri'* dalam Al-Qur'an, perlu dikemukakan bahwa penerapannya tidak selamanya menunjukkan kepada peristiwa yang sedang dan akan terjadi . Terkadang suatu peristiwa yang sudah

118 Muhammad Husayn At-thabathaba'i, *al Mîzan fi Tafsir al-Qur'an*, hal.50

119Wahbah Zuhayli, *al-Tafsir al- Munir fi al-Aqidah wa al-Syarifah wa al- Manhaj*, Beirut : Dar al-Fikr 1411H/1991M, juz.XXX, hal.342.

lampau di ungkap kembali dengan kata *fi'l mudhlâri'*. Dalam hal ini terdapat suatu kaidah yang menyatakan bahwa ungkapan seperti itu adalah untuk menggambarkan salah satu dari dua hal, keindahan atau keburukan peristiwa tersebut.¹²⁰

Dengan demikian, dapat di pahami bahwa penggunaan kata kerja mudhari' dalam al-Qur'an, di samping dapat memberikan petunjuk karena perbuatan tersebut dilakukan secara terus menerus, juga menunjukkan bahwa peristiwa yang di ceritakan sangat indah, atau mungkin sangat jelek. Peristiwa isra mi'raj Nabi Muhammad yang di ungkap kembali al-Qur'an setelah berlalunya peristiwa itu dengan menggunakan kata kerja *mudhâri'*, menunjukkan keindahan kejadian itu, lihat Q.s al-Najm/53:12. Hal ini di sebutkan terakhir ini, antara lain diungkapkan untuk menunjukkan kejelasan perilaku orang-orang kafir terhadap Nabi dan Rasul. Misalnya ungkapan *yakfurun* dalam al-Qur'an :

فِيمَا نَقَضُوا مِيثَقَهُمْ وَكُفِّرُوا بِعَيْتِ اللَّهِ وَقَتَلُوا الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ وَقَوْلِهِمْ
قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٥﴾

Maka (Kami lakukan terhadap mereka beberapa tindakan, disebabkan mereka melanggar perjanjian itu, dan Karena kekafiran mereka terhadap keterangan-keterangan Allah dan mereka membunuh nabi-nabi tanpa (alasan) yang benar dan mengatakan: "Hati kami tertutup." Bahkan, Sebenarnya Allah Telah mengunci mati hati mereka Karena kekafirannya, Karena itu mereka tidak beriman kecuali sebahagian kecil dari mereka.(An-Nisâ' /4:155)

Ayat diatas secara khusus menggambarkan kekafiran orang-orang yahudi serta perilaku mereka yang sangat sadis dengan membunuh nabi-nabi yang di utus Allah kepada mereka.¹²¹

Disamping itu, terdapat pula term kufur yang di ungkap dengan kata kerja amr (perintah). Bentuk seperti ini muncul dua kali dalam Al-Qur'an (Âli

120 Al-Hamim Khali Khail 'Abdullah al-Azhari, *Syarh al-tashrih 'ala al Tawdlîh 'L alfiyah ibn Malik*, Mesir :Isa al-Halabi,t,th, j. II, h.63.

121 Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, Beirut: Alam al-Kutub, 1405H/1985M, j.I, hl.355.

‘Imrân/3:72 dan Al-Hasyr). Kedua ayat tersebut berbicara tentang perintah mahluk kepada sesamanya supaya menjadi kafir (Âli-‘Imrân/3:72) berbicara tentang sekelompok orang Yahudi yang berusaha mempengaruhi orang-orang Islam agar murtad. Cara yang mereka tempuh adalah memerintahkan sebagian teman mereka untuk menampakkan sikap seolah-olah mereka telah beriman kepada nabi Muhammad *shallâ Allâh ‘alaihi wa sallam* di pagi hari, kemudian menyuruh mereka untuk mengingkarinya di waktu sore. Sedang Al-Hasyr/59;15 berbicara tentang ulah setan yang memerintahkan manusia untuk menjadi kafir. Setelah manusia menurut perintahnya, maka setanpun melepaskan diri dan lari dari tanggung jawab.

Term *kufr* diungkapkan pula dalam bentuk *mashdar* (*infinitife*) sebanyak 40 kali.¹²² Pada umumnya. Term *kufr* dalam bentuk ini merupakan lawan dari iman. Seperti di jalaskan dalam al-Qur’an :

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ
يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ
عَلَى الْكَافِرِينَ

Dan setelah datang kepada mereka Al Quran dari Allah yang membenarkan apa yang ada pada mereka[70], padahal sebelumnya mereka biasa memohon (kedatangan Nabi) untuk mendapat kemenangan atas orang-orang kafir, Maka setelah datang kepada mereka apa yang Telah mereka ketahui, mereka lalu ingkar kepadanya. Maka la'nat Allah-lah atas orang-orang yang ingkar itu.

Ayat di atas menunjukkan sikap dan perilaku orang-orang Yahudi yang sangat buruk. Mereka tidak hanya menolak mempercayai ayat-ayat dan melanggar perjanjian dengan-Nya, tetapi juga sampai membunuh rasul yang di utus kepada mereka.

Term *kufr* juga di ungkapkan dalam bentuk *ism fâ'il* (kata benda yang berarti pelaku) sebanyak 175 kali.¹²³ Bentuk *ism fâ'il* itu sendiri menunjukkan

122 Muhammad Fuad Abd al Faqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, hal.610-613.

123 Muhammad Fuad Abd al Faqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, hal.610-613.

tiga hal sekaligus, yaitu adanya peristiwa itu sendiri,¹²⁴ terjadinya peristiwa dan pelaku dari peristiwa itu sendiri. Dengan demikian, term *kufr* yang di ungkap dengan *ism fâ'il* lebih komplit di banding kekafiran yang diungkap dalam bentuk lain. Yakni predikat yang di berikan itu lebih bersifat permanen.

Kufr yang di tunjuk dengan *ism fâ'il* mencakup pengingkaran terhadap Allah dan rasulnya, ayat ayat-Nya dan hari kemudian. Disamping itu, juga berisi informasi mengenai sifat, watak dan cirri orang – orang kafir.¹²⁵ Diantara cirri orang-orang kafir tersebut antara lain sombong, ingkar dan pembangkang terhadap kebenaran (A-Baqarah/2:34), mengolok-olok rasul–rasul Allah dan menuduh mereka sebagai tukang sihir (Yunus/10:2), menghalangi orang dari jalan Allah (A-‘Ankabût/29:68), memandang baik perbuatan jahat yang mereka lakukan (Q.s al-An’am/6:22) dan sebagainya.

Kekafiran *ahl al-kitâb* yang di tunjuk dengan *ism fâ'il*, antara lain di karenakan penolakan mereka terhadap ajaran yang di bawa rasullullah *shallâ Allâh ‘alaihi wa sallam*, seperti di jelaskan. Dari uraian mengenai *kufr* diatas, dapat disimpulkan, bahwan secara umum kekafiran *ahl al-kitâb* terletak pada keingkaran mereka terhadap ayat-ayat Allah (Al-Baqarah/2:70, 98-99), perubahan terhadap ajaran dasar para nabi dan rasul yang di bawa kepada mereka (A-Mâ'idah/5:73), pelanggaran terhadap janji yang telah mereka ikrarkan kepada Allah (An-Nisâ' 4/255) pengingkaran janji yang di bawa rasullullah *shallâ Allâh ‘alaihi wa sallam* (Al-Baqarah/2;89 dan Al-Mâ'idah/5:59).

5. Musyrik

Term musyrik adalah *ism fâ'il* dari asyraka, yusyriku, isyrikan yang secara literal mengandung pengertian menjadikan seorang atau sesuatu sebagai sekutu¹²⁶. Sedangkan secara terminologi *syirk* artinya membuat atau

124Al-Hamim Khali Khail ‘Abdullah al-Azhari, *Syarh al-tashrih ‘ala al Tawdlîh ‘L alfiyah ibn Malik*, , hal.62

125 Harifudin Cawidu, *Konsep Kufr alam al-Qur'an*, hal.40

126 Ibn Munzir al_anshori, *Lisân Al-Arabi*, Juz XII, hal.333.

menjadikan sesuatu selain Allah sebagai tambahan, obyek pemujaan dan atau tempat menggantungkan harapan dan dambaan.¹²⁷

Dalam Al-Qur'an, term *syirk* dalam berbagai bentuk kata jadiannya, terulang sebanyak 168 kali.¹²⁸ Pengertian yang terkandung didalamnya, terulang sebanyak 168 kali. Pengertian yang terkandung di dalamnya, secara umum, dapat dikebalikan kepada arti kebahasaan. Meski demikian, tidak semua term yang bersaal dari kata dasar syaraka mengandung pengertian itulah yang lebih banyak di gunakan Al-Qur'an.

Dalam bentuk kata kerja lampau (*madhiy*), term syirk ditemukan sebanyak 18 kali, semuanya menunjuk pengertian mensyarikatkan Allah. Perbuatan tersebut termasuk dosa besar, karena yang demikian ini merupakan pengingkaran terhadap keesaan Allah, baik secara zat, sifat maupun perbuatan-Nya. Mensyarikatkan Allah akan menyebabkan hancurnya amal seseorang, karena meskipun tidak mengingkari keberadaan Allah, tetapi perbuatan tersebut menodai kesempurnaan Allah dengan menjadikan mahluk-Nya sebagai sekutu baginya.

Dalam kaitannya dengan pembahasan *ahl al-kitâb*, term *al ladzina asyraku* (orang-orang yang berbuat syirk), di temukan pada tiga ayat yang membedakan antara komunitas musyrik dari *ahl al-kitâb*, yaitu Âli 'Imrân/3:186 Al-Mâ'dah/5:82 dan Al-Hajj/22:17) pada ayat-ayat tersebut mereka yang di identifikasikan sebagai orang-orang musyrik adalah para penyembah berhala, walaupun mungkin saja mereka mengakui juga keberadaan Allah (Yâsîn/39:38).

Sedang dalam bentuk kata kerja (mudhlari) kata syirk muncul sebanyak 52 kali, semuanya menunjuk kepada perbuatan mensyariatkan Allah. Al Qur'an menyatakan secara eksplisit bahwa syirk adalah dosa besar, dan tidak diampuni oleh Allah sebagaimana di sebutkan :

127 Hafifuddin Cawidu, *Konsep Kufr alam al-Qur'an*, hal.47.

128 Muhammad Fuad Abd al Faqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, hal.379-381.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ
فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾

Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya. barangsiapa yang mempersekutukan Allah, Maka sungguh ia Telah berbuat dosa yang besar.

Ayat tersebut, disamping menyatakan betapa besarnya dosa syirk, juga secara eksplisit menyatakan bahwa dosa syirk adalah dosa yang tidak diampuni oleh Allah. Berdasar pada ayat ini, para ulama umumnya sepakat bahwa semua dosa dapat diampuni kecuali dosa syirk. Hal ini di dasarkan pada riwayat mengenai sebab di turunkannya ayat tersebut. Dalam suatu riwayat di sebutkan bahwa ketika (Az-Zumar/39:53) yang menyatakan bahwa Allah mengampuni semua dosa, lalu nabi *shallâ Allâh ‘alaihi wa sallam* membacakannya di hadapan para sahabat, salah seorang diantara mereka bertanya: “Hai rasullullah, apakah kamu termasuk dosa syirk?” tetapi nabi diam saja. Sahabat tersebut mengulangi pertanyaannya, namun nabi tetap diam. Hal itu berulang kali sampai turun An-Nisâ’/4:48 yang menegaskan bahwa dosa syirk tidak diampuni Allah.¹²⁹

Mereka yang berpendapat bahwa dosa syirk tidak diampuni Allah, menganggap firman Allah dalam Az-Zumar/39:53 yang menyatakan semua dosa diampuni Allah, hanya di tujukan kepada orang-orang yang berdosa, dan bukan kepada mereka yang musyrik.¹³⁰

Akan tetapi sebagian ulama menyatakan bahwa semua dosa termasuk syirk dapat diampuni tuhan dengan syarat taubat.¹³¹ Dalam hal ini, ahma ibn Hambal mengatakan, dosa syirk memang tidak dapat diampuni sama sekali

129 Muhammad Rasyid Riha, *Tafsir Al Qur'an al-Karim*, hal.147

130 Ismail Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, hal. 511.

131 Zamakhsyari, *al Kasysyaf an Haqâ'iq al Tanzil wa ulya al Aqâwil fi Wujud al Ta'wîl*, Kairo: Musthofa al- Babi al Halabi wa Syurokah, 1392H/1972M, juz. III, hal.403.

kalau tidak bertobat. Namun, dengan bertobat, semua dosa termasuk syirk dapat diampuni Allah.¹³²

Penulis sependapat dengan Ahmad ibn Hambal, bahwa semua dosa dapat diampuni oleh Allah, seperti disebutkan dalam Az- Zumar/39:53 termasuk dosa syirik. Isyarat yang dapat ditangkap dalam Al-Mâ'idah/4:48 di atas ialah dosa syirik tidak diampuni Tuhan kalau pelakunya tidak bertobat. Hal demikian disebabkan, perilaku syirik merupakan hal yang merusak aqidah tawhid; ajaran paling fundamental dari misi para nabi dan rasul. Karena itu, Allah SWT secara eksplisit melarang perbuatan syirik tersebut. Hal demikian sebagaimana firman-Nya

وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۚ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ
السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴿٤٨﴾

Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatupun. dan berbuat baiklah kepada dua orang ibu-bapa, karib-kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh[294], dan teman sejawat, ibnu sabil dan hamba sahayamu. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membangga-banggakan diri,(Q.s Al Nisa/4:48)

Aqidah tawhid dikatakan sebagai ajaran fundamental dan misi para nabi dan rasul dapat dilihat melalui informasi al-Qur'an yang menyatakan, bahwa misi para nabi dan rasul dapat dilihat melalui informasi al-Qur'an yang menyatakan, bahwa misi para nabi dan rasul adalah menegakkan aqidah tawhid dan mengikis habis segala bentuk faham dan perilaku syirik (Al-Anbiyâ'/21:25 dan An-Nahl/16:36).

Sementara itu term *syirk* yang diungkapkan dalam bentuk *ism mashdar* (*infinitif*) sebanyak 5 kali, dua kali diantaranya secara tegas memberikan makna *syirk* (Luqman 31:13 dan Fâthir/35:14). Sedang tiga ayat lainnya (As-

¹³²Zamakhsyari, *al Kasysyaf an Haqâ'iq al Tanzil wa ulya al Aqâwil fi Wujud al Ta'wiî*, Kairo: Musthofa al- Babi al Halabi wa Syurokah, 1392H/1972M, juz. III, hal.403.

Saba/34:22, Fâthir/35:41 dan Al- Ahqâf/46:4), hanya menunjukkan pengertian keterlibatan dalam suatu pekerjaan. Ketiga ayat yang di sebutkan terakhir ini menegaskan bahwa orang-orang musyrik sama sekali tidak terlibat dalam penciptaan langit dan bumi.

Pengungkapan term *syirk* dalam bentuk *amr* (perintah), di temukan dua kali (Al-Isrâ'/17:64 menunjukkan bahwa Allah memerintahkan kepada Iblis dengan segala kemampuannya untuk menyesatkan manusia , termasuk melakukan kerjasama untuk mempengaruhi mereka. Sedang kata *asyrik* dalam Thâhâ/20:32 berisi informasi tentang permintaan Nabi Musa a.s kepada Harun , saudaranya dijadikan teman dan sekutu dalam menjalankan misi kerasulannya.

Sedang kata *syar'k* dan *syurakâ'*, yang terulang sebanyak 40 kali , terkadang menunjuk kepada sesuatu yang di jadikan orang – orang musyrik sebagai sekutu Allah (Al-Isrâ'/17:163 dan Ar-Ra'd/13:16). Tetapi terkadang pula menunjuk kepada arti berserikat dalam melakukan suatu pekerjaan, seperti Az-Zumâr/39:29. Dalam ayat ini, kata *syurakâ'* berarti orang-orang yang berserikat dalam memiliki seorang budak.

Dalam bentuk *ism fâ'il*, term *syirk* disebutkan sebanyak dua kali. Dua kali diantaranya diungkap dalam bentuk musytarik (Ash-Shaffât/37:33 dan AZ-Zukhrûf/43:39). Kedua ayat ini tidak bermakna *syirk* tetapi menunjukkan bahwa orang-orang *kâfir* termasuk orang-orang *musyrik* , akan merasakan siksaan api neraka secara bersama-sama. Sedang 49 kali diantaranya di ungkap dengan bentuk musyrik, baik dalam bentuk tunggal maupun jamak , semuanya menunjuk kepada orang-orang *musyrik*.

Pengungkapan term *syirk* dalam bentuk *ism fa'il* antara lain menunjuk kepada sikap dan prilaku orang-orang musyrik, khususnya orang-orang makkah yang tidak menginginkan umat Islam memperoleh kebaikan (Al-Baqarah/2:105). Al Qur'an juga memerintahkan umat islam untuk berpaling dari orang-orang musyrik (Al-An'âm/6:106, Al-Hijr/15:94). Perintah untuk melakukan perang kepada orang-orang musyrik makkah (At-Tawbah/9:5 dan 36), larangan mendoakan orang-orang musyrik (At-Tawbah/9:113), siksaan

yang di sediakan bagi orang-orang musyrik (Al-Ahzab/33:73, Al-Fath/48:6 dan Al-Bayyinah /98:6), serta larangan terhadap orang-orang musyrik (Al-Baqarah/2:221).

Dalam kaitannya dengan Nabi Ibrahim ‘*alaihi as-salâm* sebagai “Bapak monotheisme” yang di kenal sangat kokoh membersihkan “aqidah tawhid dari segala bentuk kemusyrikan , baik berupa patung-patung , binatang, bulan dan matahari bahkan juga segala sesuatu selain Allah,¹³³ al-Qur’an memuat pernyataan secara tegas bahwa beliau bukanlah dari golongan orang-orang musyrik.¹³⁴

6. Posisi *ahl al-kitâb*

Seperti terlihat dalam uraian di atas, al-Qur’an secara tegas memberikan predikat kafir kepada *ahl al-kitâb* , para ulama sepakat, kekafiran mereka di lihat dari segi aqidah Islam. Tetapi mereka berseisih untuk memposisikan mereka dalam konteks *syirk* berikut implikasi hukumnya. Dalam masalah ini, al-Razi menyatakan , para ulama berbeda pendapat tentang musyrik, apakah mencakup orang-orang kafir. Dari kalangan *ahl al-kitâb*¹³⁵ atau tidak. Sebagian ulama tidak memasukkan mereka dalam kategori musyrik. Tetapi mayoritas ulama menyatakan bahwa term musyrik mencaup pula orang-orang kafir dari kalangan *ahl al-kitâb* . Pendapat yang terakhir inilah yang di anut oleh Fahr al-Razi dengan beberapa alasan :

- a. Alasan pertama adalah karena adanya sikap yang menyatatakan bahwa Allah mempunyai anak, dalam Al-Qur'an disebutkan :

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَتَلْتَهُمُ اللَّهُ أَنِّي يُؤْفَكُونَ ﴿١٦٠﴾ اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهَيْبَتَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ

133 M. Qurasih Shihab , *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992, hal.333.

134 Al-Baqarah/2:135, Âli-‘Imrân/3:67 dan 95, Al-An’âm/6:79an 161 dan an-Nah/16:120 dan 123.

135 Lihat Fahr al-Razi, *Tafsir al-Kahir*, Beirut: Dar al Fikr, 1405 H/1985 M, hal.59-60

أَبْنِ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا ۗ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحٰنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٦٦﴾

Orang-orang Yahudi berkata: "Uzair itu putera Allah" dan orang-orang Nasrani berkata: "Al masih itu putera Allah". Demikianlah itu Ucapan mereka dengan mulut mereka, mereka meniru perkataan orang-orang kafir yang terdahulu. Dilaknati Allah mereka , bagaimana mereka sampai berpaling?. Mereka menjadikan orang-orang alimnya dan rahib-rahib mereka sebagai Tuhan selain Allahdan (juga mereka mempertuhankan) Al masih putera Maryam, padahal mereka Hanya disuruh menyembah Tuhan yang Esa, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Maha Suci Allah dari apa yang mereka persekutukan.(At-Tawbah/9:30-31)

Ayat diatas, menurut al-Râzi , secara tegas menyebutkan *ahl al-kitâb* (Yahudi dan Nasrani) sebagai musyrik.

- b. Adanya keterangan Al-Qur'an tentang amat besarnya dosa mempersekutukan Allah, sebagaimana pernyataan Allah:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ۖ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ۗ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾

Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya. barangsiapa yang mempersekutukan Allah, Maka sungguh ia Telah berbuat dosa yang besar. (Al-Mâ'idah/5:7)

- c. Adanya Allah bersekutu dengan entitas lain dalam sebuah kesatuan trinitas, hal ini sebagaimana diterangkan Al-Qur'an:

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ۚ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ ۗ وَإِن لَّمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٣٦﴾

Sesungguhnya kafirlah orang-orang yang mengatakan: "Bahwasanya Allah salah seorang dari yang tiga", padahal sekali-kali tidak ada Tuhan selain dari Tuhan yang Esa. jika mereka tidak berhenti dari apa yang

mereka katakan itu, pasti orang-orang yang kafir diantara mereka akan ditimpa siksaan yang pedih.(Q.s al-Maidah/5:73)

- d. Adanya riwayat dari Rasullullah *shallâ Allâh ‘alaihi wa sallam* yang memerintahkan kepada seorang penguasa untuk mengislamkan orang-orang musyrik :

اذلقت عددا من المشركين فادعهم الى الاسلام , فان اجابوك فاقبل منهم وان ابوك فادعهم الى الجزية و عقد الذمة, فان اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم

Apabila engkau menemukan kelompok orang-orang musyrik , maka ajaklah mereka ke dalam Islam , jika merek amemenuhi ajakanmu maka terimalah mereka dan jika menolak ajaklah mereka membayar jizyah dan berikrar menjadi ahlul dzimmah , jika mereka memenuhi ajakanmu maka terimalah mereka dan tahanlah dirimu atas mereka.

Menurut al Razi , riwayat ini menyatakan , membayar jizyah dan berjanji menjadi ahl-al-dzimmah disebut Musyrik, ini artinya seorang dzummi dari ahl kitab juga di sebut musyrik.

- e. Al-Râzi juga mengemukakan argumentasinya yang diajukan Abu Bakar al-'Asham , bahwa semua orang yang mendustakan risalah Allah di sebut musyrik.

Meskipun cukup banyak argumentasi yang di ajukan al-Râzi untuk mendukung pendapatnya , tetapi argumentasi tersebut tidak cukup kuat untuk menggolongkan *ahl al-kitâb* kedalam kelompok musyrik.

Argumentasi yang di ajukan al-Râzi pada point pertama (a) diatas At-Tawbah/9:30-31, tidak secara eksplisit memberikan predikat musyrik terhadap *ahl al-kitâb* , mereka hanya di identifikasi melakukan perbuatan syirk, sedang pelakunya tidak di sebut musyrik. Ayat tersebut menggunakan kata kerja mudlori dan bukan dalam bentuk *ism fâ'il*. Bentuk yang di sebutkan pertama, bisa menunjukkan waktu tertentu , baik sekarang maupun akan datang, dan bukan dalam bentuk *ism fi'il* . bentuk yang di sebutkan pertama, bisa menunjukkan waktu tertentu, baik sekarang maupun akan datang, dan bisa pula menunjukkan bahwa perbuatan seperti itu sangat jelek . sementara bentuk yang di sebutkan kedua , memberikan makna perbuatan tersebut sudah

permanen melekat pada diri pelakunya . disamping itu term musyrik bisa juga di tujukan kepada orang-orang yang memang menganut paham politeisme. Sedang ajaran dasar *ahl al-kitâb* adalah monoteisme.

Dalam hubungannya dengan masalah ini, Harun nasution mengatakan :

Pada mulanya, Yahudi, Kristen dan islam berdasar atas keyakinan tauhid atau keesaan tuhan yang serupa. Dalam istilah modern keyakinan ini di sebut monoteisme, tetapi dalam pada itu kemurnian tauhid di pelihara hanya oleh Islam dan Yahudi. Dalam Islam satu dari kedua syahadatnya menegaskan: “*Tiada tuhan selain Allah*” dalam agama Yahudi syema atau sahadatnya mengatakan: “*Dengan Israil tuhan kita satu*” . tetapi kemurnian tauhid dalam agama Kristen dengan adanya faham trinitas. Sebagian di akui oleh ahli-ahli perbandingan agama , sudah tidak terpelihara lagi.¹³⁶

Kelemahan argumentasi pada point pertama di atas , juga didasarkan pada beberapa ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit membedakan antara orang-orang musyrik dengan *ahl al-kitâb* , seperti Al-Baqarah/2:105Âli ‘Imrân /3:186, Al Hajj/22:17.

Sementara itu An-Nisâ/4:48 yang juga di jadikan dasar oleh Al-Râzi pada point ke dua (b), tidak berbicara dalam konteks syirk yang berkaitan dengan *ahl al-kitâb* . ayat tersebut hanya secara umum menyatakan bahwa perbuatan syirk adalah dosa yang sangat besar yang tidak mampu di ampuni Allah.

Akan halnya firman Allah dalam Al-Mâ'idah/5:73, pada point ketiga(c) secara eksplisit hanya menyebutkan bahwa perbuatan orang-orang nasrani yang mengubah aqidah tawhid yang di bawa nabi Isa dengan faham trinitas , telah menjadi kafir meskipun perubahan aqidah tauhid menjadi trinitas menunjukkan bahwa pelakunya telah berbuat syirik, tetapi sekali lagi, tidak secara tegas memberikan predikat musyrik kepada pelakunya.

Mengenai riwayat hadist yang di kemukakan sebagai argument keempat (d), berdasarkan penelusuran terhadap kitab-kitab hadist, diperoleh informasi bahwa banyak hadist yang senada dengan hal tersebut. Salah satu teks hadist tersebut secara lengkap sebagai berikut :

136 Harun Nasution , *Islam di tinjau dari berbagai aspek*, Jakarta,:UI-Press 1985, j.I, hal. 2.2

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ أَخْبَرَنَا شُعَيْبُ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ لَمَّا تَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ فَقَالَ عُمَرُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ . فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ غَضِمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ»¹³⁷

Imam al Bukhari menerima hadis ini secara bersambung dari abu al Yaman al Hakam bin Nafi' sampai kepada Abu Hurairah, ia Berkata “ *bahwasanya ketika Rasulullah saw. Telah wafat, kemudian kepemimpinan di pegang oleh Abu Bakar ra. Sehingga banyak orang-orang yang menjadi kafir. Umar ra. Bertanya, ‘bagaimana mungkin kita memerangi manusia, sementara Rasulullah saw. Telah bersabda ‘Aku telah mendapat perintah dari tuhanku untuk memerangi manusia sampai mereka bersaksi dengan lisan dan hati mereka bahwa sesungguhnya tidak ada sesembahan pun yang berhak untuk di sembah kecuali Allah azza wajalla dan Muhammad adalah Utusan Allah serta mendirikan shalat, dan memberikan . Ketika mereka telah beksaksi bahwa tiada tuhan selain Allah, telah melaksanakan zakat dan menunaikan zakat, Mencegah dariku darah mereka dan harta mereka, Kecuali karena hak islam. Tentang hisabnya diserahkan kepada Allah swt.’”*

Sanad hadis tersebut berkualitas shahih. Meskipun demikian , tetapi riwayatnya tidak secara tegas menyatakan, bahwa yang di maksud Rasullullah shallâ Allâh ‘alaihi wa sallam adalah *ahl al-kitâb* karena riwayat tersebut hanya secara eksplisit menyatakan, kalau orang-orang musyrik menolak ajakan masuk Islam, maka mereka boleh membayar jizyah. Dan kalau ini pun menolak barulah di perang. Hadist ini di jadikan dasar oleh Imam Malik dan al-Awzâ'iy tentang kebolehan mengambil jizyah dari semua orang kafir, baik kafir Arab maupun non Arab. Baik *kitâbyi* maupun *Majûsiy*. Berdasar pada keterangan demikian , dapat di simpulkan bahwa meskipun *ahl al-kitâb* dapat di kategorikan sebagai kafir, tetapi mereka berbeda dari orng-orang musyrik.

Dalam kaitan ini , al-thabathaba'I menyatakan, syirk pada dasarnya terbagi atas dua macam , yaitu *syirk zhâhir*, (syirk terang-terangan) dan *syirk khâfiy* (tersembunyi). Pembagian syirk tersebut didasarkan pada tingkat kejelasan terhadap perilaku syirk itu sendiri. Mereka yang menganggap tuhan itu

137 Abu Zakaria Yahya bin Syarif al Nawawi, *Syarah Nawâwiy 'alâ Shahih Muslim*, Bairut; Daru Ihya al Turats, 1392 H, Juz. I, hal 206..

terbilang menjadikann patung dan berhala sebagai tambahan , adalah syirk terang-terangan. Sedang syirk tersembunyi , termasuk dalam hal ini pelaku *ahl al-kitâb* yang mengingkari kenabian. Terutama karena menganggap bahwa al masih adalah putra tuhan , adalah termasuk syirk.¹³⁸ Mereka yang termasuk kategori syirk tersembunyi ini. Walaupun secara umum dinyatakan berbuat syirk , tetapi mereka tidak secara tegas tidak di beri predikat msuyrik.¹³⁹

Pendapat di atas sejalan dengan Ibn Taymiyah¹⁴⁰ dan Abdul Hakim dengan mengecam pendapat yang mempersamakan antara *ahl al-kitâb* berbeda dari *musyrik*. Karena ketika Al Qur'an menyebutkan orang-orang musyrik dalam satu golongan tertentu dan *ahl al-kitâb* dalam golongan lainnya. Dalam hal ini , *ahl al-kitâb* sebenarnya tidak terdapat perbedaan yang terlalu jauh dari umat islam, karena mereka juga beriman kepada Allah dan mengabdikan kepadanya, mereka juga beriman kepada nabi-nabi dan kehidupan hari akhirat dan hal-hal yang berkaitan dengan balasan (amal). Mereka juga menganut agama yang mewajibkan amal(perbuatan) baik dan mengharamkan kejahatan.¹⁴¹

Lebih lanjut, Abdul Hamid Hakim menjelaskan, bahwa perbedaan antara umat Islam dengan *ahl al-kitâb* menyerupai perbedaan antara penganut ajaran tawhid yang murni kepada Allah. Mengamalkan tuntunan *al-Kitab* (Al-Qur'an) dan sunnah dengan penganut –penganut paham bid'ah yang menyalahi tuntutan Al-Qur'an dan sunnah yang di tinggalkan Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* , kedua tuntunan itu menjelaskan bahwa seseorang tidak akan tersesat selama kita berpegang teguh kepada keduanya. Maka bagaimana mungkin *ahl al-kitâb* sama (kedudukannya) dengan seorang musyrik dalam hukum Allah.¹⁴²

138 Muhammad Husayn al-Thabathaba'I , *al Mizân fi Tafsir al-Qur'an* , j. II, hal.202

139 Muhammad Husayn al-Thabathaba'I , *al Mizân fi Tafsir al-Qur'an* , j. II, hal.202

140 Abd al-Rahman ibn Qosamial-Ashimi al-Najdi al-Hambali, *Majmu Syakh al-Islam ibn Taymiyah*, Beirut: Dar al-Arabiyyah, 1397M0, j. 32, hal. 178-179.

141 Abdul Hamid Hakim, Abul Hamid Hakim , *Al-Muin Al Mubin*, juz. IV, hal.52.

142 Abdul Hamid Hakim, Abul Hamid Hakim , *Al-Muin Al Mubin*, juz. IV, hal.54.

Keterangan Abdul Hamid Hakim di atas menunjukkan, bahwa penyimpangan *ahl al-kitâb* dengan melakukan hal-hal yang berbentuk *syirk* jelas menodai ajaran *tawhîd* yang menjadi inti ajaran para nabi dan rasul. Sama dengan halnya penyimpangan sebagian umat Islam yang melakukan hal-hal yang berbentuk *syirk*. Akan tetapi perbuatan yang dilakukan oleh *ahl al-kitâb* dan sebagai umat Islam tidaklah menyebabkan mereka di beri predikat musyrik . sebab predikat musyrik itu sendiri hanya di berikan kepada mereka yang menentang ajaran dasarnya adalah politeisme.

Uraian di atas secara gamblang menunjukkan titik perbedaan antara *ahl al-kitâb* dengan orang-orang musyrik , meski keduanya di identifikasi sebagai orang-orang kafir. Karena itu pula, maka sejumlah perlakuan khusus yang di berikan Al-Qur'an kepada *ahl al-kitâb* dalam interaksi sosial, tiak di berikan kepada orang-orang musyrik.

BAB III

TINJAUAN NAWAWI AL-BANTANI TENTANG AHL AL- KITÂB

DALAM *MARÂH LABÎD*

D. Riwayat Hidup Nawawi Al-Bantani

Kondisi Sosio Historis Masa Kelahirannya

Nawawi Banten nama lengkapnya adalah Abu Abd al-Mu'ti Muhammad ibn Umar al-Bantani.¹⁴³ Ia lebih dikenal dengan sebutan Muhammad Nawawi al-Jawi Al-Bantani.¹⁴⁴ Dalam sejarah Islam di Jawa al-Jawi adalah istilah yang di pakai orang Arab dan Mesir untuk menyebut para pelajar di Mekkah dan Madinah yang berasal dari kawasan kepulauan Indonesia, Filipina, Malaya(Malaysia) dan Thailand atau menunjukkan arti sebagai “orang-orang

143 Sejarah hidup dan silsilah keturunan Syekh Imam Nawawi ini di himpun oleh Haji Rafiuddin al-Ramli, disempurnakan oleh Yayasan Nawawi Tamara Banten, Haji Muhammad Fachri al-Islami. Buku ini kemudian ditulis dalam bahasa Indonesia berhuruf Arab, Oleh Haji Muhammad Afif Asytari al-Asnawi, Cirumpuk Karunju, Tangerang. Tulisan yang dirujuk pada penelitian ini adalah Rafiuddin Ramli dan Muhammad Fachri, *Sejarah Hidup dan silsilah Kyai Muhammad Nawawi Tanara*, Cirumpak – Keronjo, Tangerang: 1999.

144Solihin Salam, *Sejarah Islam di Jawi*, Jakarta: Jaya Murni, 1964,hal.11.

yang berbahasa Melayu” seperti dalam ungkapan : *Tarjumun al-Mustafid* adalah Tafsir al-Baidawi yang di-Djawi-kan (artinya di terjemahkan ke dalam bahasa Melayu). Sedangkan istilah *al-Bantani* menunjukkan asal daerah Nawawi yang berasal dari daerah Tanara, Banten. Di setiap karyanya ia selalu menulis namanya sendiri الشيخ محمد نوي الجاوى البنتانى sebagaimana di kitab yang diteliti saat ini.¹⁴⁵ Pada karyanya yang lain juga tertulis demikian sebagaimana pada *Tijan al-Darary, Syarh Risalah Ibrahim al-Bajuri fi al-tauhid*,¹⁴⁶ *Salalim al-Fudola, Syarh Kifayah al-Atqiya wa Manhaj al-Asyfiya*,¹⁴⁷ *Kasyifah al-Saja, Syarh Safinah al-Naja*.¹⁴⁸

Di lahirkan di Kampung Tanara, Serang, Banten pada tahun 1815 M/ 1230 H. Ayahnya bernama K.H Umar, seorang ulama yang memimpin masjid dan pendidikan Islam di Tanara. Ibunya Jubaidah, seorang penduduk setempat dan sangat menyayanginya.

Pada tahun kelahirannya, kesultanan Banten berada pada periode terakhir yang pada waktu itu diperintah oleh Sultan Muhammad Rafi’uddin (1813-1820). Pada tahun 1813 M, Belanda melalui gubernur Rafles memaksa Sultan Muhammad Rafi’uddin menyerahkan kekuasaannya kepada Sultan Rafi’uddin setelah dianggap tidak dapat mengendalikan negara. Dengan memanfaatkan Rafi’uddin yang sudah mulai melemah kekuasaannya, Belanda secara bertahap mengurangi peran Sultan dalam pemerintahan Banten. Akhirnya pada tahun 1832 dengan resmi keraton dipindahkan ke Serang dan struktur pemerintahan keresidenan pun di jabat oleh seorang Bupati yang diangkat oleh pemerintahan Belanda. Sejak saat itulah kebesaran kerajaan Banten runtuh dan hanya kenangan sejarah.¹⁴⁹

145 Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfî Ma'nâ Qur'ân Majîd*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994, j.I, hal.1

146 *Tijan al—Darary, Syarh Risalah Ibrahim al-Bajuri fi al-tauhid*, (Bandung al-Ma’arif,t.t), hal.1

147 *Salalim al-Fudola, Syarh Kifayah al-Atqiya wa Manhaj al-Asyfiya*, (Tasik Malaya, Toko Baru t.t).hal.1

148 *Kasyifah al-Saja, Syarh Safinah al-Naja*, Indonesia:Maktabah al-Madinah,t.t, hal.1.

149 Lihat A.G Pringadigdo (ed), *Ensiklopedi Umum*, “Banten” , Yayasan Kanisius , Jakarta, 1973, hal.158.

Ditengah suasana politik seperti itu masa anak-anak Nawawi hidup bersama ayahnya yang menjabat sebagai penghulu, berdasarkan laporan Snouck Horgronje , penghulu adalah seorang kodi,mufti, pengantar perkawinan, pengelola zakat, administrator dan pemimpin masjid.¹⁵⁰, suatu jabatanpemerintah Belanda untuk mengurus masalah-masalah agama Islam, dikecamatan Tirtayasa ,suatu jabatan yang yang kelak tidak disetujui Nawawi karena dianggap telah bekerja sama dengan penguasa kafir.¹⁵¹

Istilah penghulu kemudian mengalami perubahan fungsi , yakni hanya berfungsi mengatur urusan perkawinan saja seperti pengertian penghulu sekarang. Dari silsilahnya, Nawawi merupakan keturunan kesultanan yang ke-12 dari Maulana Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati, Cirebon), yaitu keturunan dari putra Maulana Hasanuddin (Sultan Banten I) yang bernama Sunyararas (*Ta'jul 'Arsy*), nasabnya bersambung degan nabi Muhammad melalui Imam Ja'far As-Shiddiq, Imam Muhammad Al Baqir, Imam Ali Zaenal Abidin, Sayyidina Husein, Fatimah al-Zahra.¹⁵²Hingga sekarang garis keturunannya ke bawah dibawah Banten disebut Tubagus yang sering dicantumkan sebelum nama.

Masa Pendidikannya

Pada masa kanak-kanak, beliau belajar ilmu pengetahuan agama Islam bersama saudara-saudaranya, Tamin dan Ahmad, dari ayahnya sendiri. Ilmu-ilmu yang dipelajari meliputi pengetahuan dasar bahasa Arab (Nahu dan Sarf), Fiqih, Tauhid dan Tafsir.Mereka juga belajar pada Kiai Sahal, seorang ulama terkenal di daerah Banten.Kemudian mereka dikirim ayahnya ke daerah Purwakarta (Kerawang) untuk melanjutkan study pada Kiai Haji Yusuf, seorang kyai alim yang muridnya banyak berasal dari luar Jawa - Barat.¹⁵³

¹⁵⁰ Snouck Horgronje, *Kumpulan karangan Snouck Horgronje, versi Indonesia*, Jakarta: INIS, 1992, hal.83-88.

¹⁵¹ Snouck Horgronje, *Mekka In The Later Part Of The Nineteenth Century*, Vol.II, Brill, Leiden, 1931,hal. 270-271.

¹⁵²Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam, Syekh Nawawi al-Bantani-Indonesia*, Penerbit, C.V. Utama, Jakarta, 1978, hal.4

¹⁵³Zamakhryari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, LP3S, Jakarta, 1982, hal.87.

Pada usia 15 tahun ia mendapat kesempurnaan untuk pergi ke Makkah menunaikan ibadah haji. Disana ia memanfaatkannya untuk belajar ilmu Kalam, bahasa dan Sastra Arab, ilmu Hadis, dan terutama Fiqih. Setelah tiga tahun belajar di Makkah ia kembali kedaerahnya tahun 1833 dengan khazanah ilmu keagamaan yang relative cukup lengkap dengan membantu ayahnya mengajar para santri. Keterangan ini sejalan dengan pendapat Rafiuddin Ramli dan Muhammad Fachri, sedangkan menurut Chaidar mengajar ngaji di lakukan sebelum bermukim di Makkah.¹⁵⁴ Nawawi yang sejak kecil menunjukkan kecerdasannya langsung mendapat simpati dari masyarakat. Kedatangannya membuat pesantren yang di bina ayahnya membeludak didatangi oleh santri yang datang dari berbagai pelosok.¹⁵⁵ Pengaruh kuat dari Nawawi dan pesantrennya waktu itu cukup mendapat perhatian Belanda yang trauma terhadap gerakan pemberontakan santri pangeran dipenogoro (1825-1830) .

Akan tetapi sebagai seorang keturunan kesultanan, suasana politik saat itu, dimana kekuasaan kerajaan Banten dirampas, sangat mengganggu pemikiran Nawawi. Oleh karenanya, menurut keyakinan Chaedar, karena didorong oleh jiwa kepahlawanannya untuk melawan intervensi kekuatan “Kafir” Belanda dan semangat melestarikan kerajaan islam Banten, Nawawi memutuskan untuk kembali ke tanah suci Makkah dan menetap selamanya disana. Kepergiannya merupakan bentuk strategi perlawanannya melalui jalur pendidikan, yakni dengan mengkader tokoh-tokoh agama yang datang belajar ke Makkah.¹⁵⁶ Semangat yang sama dengan gerakan pembaharuan yang di tempuh oleh Abduh yang juga mengambil jalur pendidikan sebagai pilihan gerakannya.¹⁵⁷ Lain halnya dengan Snouck Horgronje yang mengatakan bahwa kepergiannya disebabkan bahwa ia belum memenuhi cita-citanya dan harapan masyarakat Banten secara penuh dan lengkap. Mengenai kepergiannya kembali untuk

154C. Snouck Horgronje , *Mekka In The Letter Of The Nineteenth Century*, hal. 268.

155Chaidar, , *SejarahPujangga Islam,Syekh Nawawi al-Bantani-Indonesia*, hal.6.

156Chaidar, *SejarahPujangga Islam,Syekh Nawawi al-Bantani-Indonesia*, hal.5 dan Rafiuddin Ramli dan H. Muhammad Fachri, *Sejarah Hidup dan silsilah Kyai Muhammad Nawawi Tanara*, Cirumpak – Keronjo, Tangerang 1999, hal.12.

157 Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975, hal.50-56

bermukim di Mekkah dalam meninggalkan pengajian di kampungnya itu sudah direncanakan .¹⁵⁸ Menurut Guillot, Nawawi kembali ke Mekkah sekitar tahun 1850-an.¹⁵⁹ Namun dalam hitungan Zamakhsyari Dhofir Nawawi aktif di Mekkah dari tahun 1830.¹⁶⁰ Sedangkan Brockelman mengatakan Nawawi mulai hidup dan menetap di Mekkah pada tahun 1855.¹⁶¹ Jika kita memegang laporan Snouck yang pernah menemuinya pada tahun 1855 dan mengatakan bahwa Nawawi sudah 30 tahun hidup di Mekkah maka perkiraan Brockelman dan Golliot lebih mendekati kebenaran.

Menetap dan hidup bahkan mati di Mekkah *al-Mukarramah* atau Madinah *al-Munawwarah* merupakan dambaan bagi masyarakat Jawa. Di abad ke-19 kedua tempat itu diyakini bukan saja sebagai tempat suci akan tetapi juga merupakan pusat pencerahan spiritual memainkan peranan sentral. Kuburan para leluhur , gunung, gua, dan hutan tertentu serta tempat-tempat angker tidak hanya diziarahi sebagai tempat ibadah saja tetapi juga di yakini sebagai tempat mencari ilmu (ngelmu) atau kesaktian dan legitimasi politik. Setelah Islam masuk pusat kosmik tersebut mengalami perubahan .Mekkah yang menjadi kiblat umat Islam dalam beribadah dan Madinah yang menjadi tempat pemerintahan Nabi Muhammad kemudian menggantikan peran sebagai pusat kosmik tersebut. Kedua tempat tersebut menjadi tempat *ngelmu* dan pusat pencerahan spiritual bahkan tempat legitimasi kerajaan. Berziarah dan hidup sampai mati disana merupakan kemuliaan tersendiri bagi masyarakat jawa.¹⁶²

Terlepas dari perdebatan tentang motivasinya kembali ke Mekkah yang jelas Nawawi adalah seorang yang haus akan ilmu . sejak disana ia melanjutkan belajar kepada guru-gurunya yang terkenal, pertama kali ia mengikuti bimbingan dari syekh Khatib Sambas dan Syekh Abdul Ghani Duma , ulama asal Indonesia yang bermukim disana. Setelah itu belajar pada Syekh

158 C. Snouck Horgronje, *Mekka In The Letter Of The Nineteenth Century*, hal.267

159 Sri Mulyati, *Sufism In Indonesia: An Analysis Of Nawawi al-Bantani Salalim al-Fudola*, Montreal PQ Canada: Institut of Islamic Studies, Mcgill university, 1992, hal.49.

160 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hal.88

161 C. Brockelman, "*al-Nawawi*", eds M.Housma *The encyclopaedia of Islam* (Leiden E.J Brill 1958)

162 Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Bandung Mizan, 1999, cet.III, hal.42

Ahmad Dumyati, Ahmad Zaini Dahlan yang keduanya di Makkah. Sedangkan di Madinah, ia belajar pada Muhammad Khatib Al Hambali.¹⁶³ Kemudian ia melanjutkan pelajaran pada ulama-ulama besar di Mesir dan Syam (Syiria). Menurut penuturan Abdul Jabbar bahwa Nawawi juga pernah melakukan perjalanan menuntut ilmunya di Mesir.¹⁶⁴ Guru sejatinyapun yang beerasal dari Mesir seperti Syekh Yusuf Sambulaawinidan Syekh Ahmad Nawawi¹⁶⁵ Ramli tidak mencatat bukti-bukti kunjungan Nawawi keluar Makkah, namun Chaedar telah menceritakan bahawa Nawawi pernah berkunjung ke universitas Al Azhar dalam satu diskusi.

Kehidupan Nawawi penuh dengan kesederhanaan. Menurut muridnya, Abd al-Sattar al-Dihlawi dalam biografinya mengatakan bahwa Nawawi adalah sosok seorang yang masyhur kesolehannya, *tawadu'* dan *zahid*. Kesederhanaannya terkesan sehingga seakan-akan bukan seorang syekh guru besar. Dengan sinis Snouck bercerita bahwa Nawawi yang tidak mementingkan penampilan, sehingga fiqih Islam tidak mengajarkan kebersihan, dia pastilah kotor sekali. Pernah di tanya oleh C. Snouck Horgronje kenapa tidak mengajar di lingkungan Makkah sebagaimana Syekh-syekh guru besar lainnya. Ia menjawab bahwa penampilan pakaiannya tidak cocok dengan kemuliaan seorang profesor berbangsa Arab.¹⁶⁶ Kerendahan hatinya tidak saja tampak pada sikap pergaulan kesehariannya, tetapi jelas terlihat juga dari sikapnya dalam setiap diskusi ilmiah. Dalam setiap diskusi ilmiah ia lebih banyak bersikap menjadi pendengar yang baik, tidak pernah mendominasi percakapan. Ia hanya bicara ketika didesak untuk berpendapat saja.

Sikap yang sederhana bukan berarti meninggalkan urusan dunia, ia pernah mencoba aktif menjadi syekh haji (semacam biro perjalanan haji) sebagaimana dijalankan oleh adiknya, Tamim. Namun segera ia tinggalkan karena ia bukan seorang tipe berbakti dalam mencari uang dan kehidupan mewah. Para

163H. Rapuddin Ramli, *Sejarah Hidup dann keturunan Syekh Kiai Muhammad Nawawi*, Tamara : Yayasan an-Nawawi , 1399H, hal.3.

164Abdul jabbar, *Siyar wa Tarajim ba'd 'ulaminafi al-Qur'an al-Rabi Asyr li al-Hijrah*, Makkah: Muassasah Makkah li al-Tiba'ah wa al-'alam, hal.385

165C. Snouck Horgronje , *Mekka In The Letter Of The Nineteenth Century*, hal.268

166C. Snouck Horgronje , *Mekka In The Letter Of The Nineteenth Century*, hal.270

muridnya pun menyarankan karena ia tidak cocok untuk itu.¹⁶⁷Selain itu Nawawi pun membiarkan salah satu isterinya berprofesi sebagai pedagang. Semua kebutuhan rumah seperti makanan untuk tamu di penuhi oleh isterinya, C. Snouck Horgronje menilai isteri Nawawi sebagai seorang yang realistis.¹⁶⁸Nawawi memperisteri dua orang dari daerah Banten Namimah dan Hamdanah. Dari Nasimah lahir dua anak ; Maryam Nafisah dan Rokayah, sedangkan dari Hamdanah lahir Zahrah. Keduanya dengan setia mendampingi Nawawi yang berprofesi sebagai guru.¹⁶⁹

Menjadi Guru Sejati

Sampai di usia senja Nawawi konsisten dengan profesinya dan hamper separo seluruh usianya dihabiskan sebagai pengajar dan penulis. Keluasan ilmunya dan sikapnya yang komunikatif membuat para pencari ilmu di Mekkah simpati kepadanya. Ketika mengajar di Masjid Al-Haram, *Ma'had Nasral-Ma'ruf al-Diniyah*, ia dikenal sebagai guru yang di cintai banyak murid. Dengan bahasanya yang sederhana dan dan jelas, masalah yang sulit dapat di mengerti dengan mudah, tidak kurang dari 200 murid setiap tahun setia menghadiri kuliah-kuliah yang diberikannya.¹⁷⁰Sebagian murid-muridnya berasal dari daerah *Jawi*.Bila pendapat Snouck Horgronje benar bahwa Nawawi efektif mengajar terhitung selama 15 tahun maka ini berarti sudah ada 300 orang yang pernah menjadi Nawawi, dan mereka tersebar diseluruh pelosak dunia. Tidak sedikit mereka mengajarkan kembali karya-karya Nawawi di daerah asalnya.Ini memberikan pengaruh sendiri dalam perkembangan wacana ajaran Islam di kemudian hari di berbagai kawasan tersebut.

Di Indonesia murid-murid Nawawi termasuk tokoh-tokoh nasional Islam yang cukup berperan selain dalam dakwah Islam juga dalam perjuangan

167C. Snouck Horgronje , *Mekka In The Letter Of The Nineteenth Century*, hal.272

168C. Snouck Horgronje , *Mekka In The Letter Of The Nineteenth Century*, hal.273

169Chaidar, *SejarahPujangga Islam,Syekh Nawawi al-Bantani-Indonesia*,,hal.6

170Harun Nasution (E.d In Chief), *ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta:Depag, 1992/1993,hal.842

nasional. Diantaranya adalah: K.H Hasyim Asyari dari tebu ireng Jombang, Jawa Timur. (Pendiri organisasi Nahdlatul Ulama), K.H Khalil dari Bangkalan, Madura, Jawa Timur, K.H Asyari dari Bawean, yang menikah dengan putri K.H Nawawi, Nyi Maryam, K.H Najihun dari kampung Gunung, Mauk, Tangerang, yang menikahi cucu perempuan K.H Nawawi, Nyi Salmah binti Rukayahbinti Nawawi, K.H Tubagus Muhammad Asnawi, dari Caringin, Labuan, Pandeglang, Banten, K.H Ilyas dari kampung Teras, Tanjung Kragilan, Serang, Banten, Abdul Gaffar dari kampung Lampung, Kec. Tirtayasa, Serang, Banten, K.H Tubagus Bakri dari Sempur, Purwakarta.¹⁷¹ Sebagian analisis sejarah Islam Indonesia mengkategorikan mereka kedalam golongan Islam tradisional, yakni mereka yang masih terikat dengan pikiran-pikiran para “ulama” ahli fiqih (hukum Islam), hadis tafsir, Tauhid (teologi Islam) dan tasawuf yang hidup antara abad ke-7 sampai abad ke-13. Istilah tradisional disini digunakan hanya untuk membedakan dengan kalangan Islam Modernis, yaitu mereka yang mengikuti ide-ide pembaharuan yang muncul dari para ulama Mesir, dua golongan ini dalam sejarah Islam di Indonesia turut berperan dalam memperjuangkan kemerdekaan. Istilah tradisional yang melekat dalam diri mereka bukan bersifat peogratif yang cenderung statis, menurut Zamakhsyari Dhafir kalangan ulama tradisional ini memiliki dinamika sendiri yang terus mengalami perubahan sesuai dengan karakteristik wacana yang di kembangkannya, sebagaimana dinyatakan oleh C. Snouck Horgronje :

*“ Islam yang kelihatannya demikian statis dan demikian kuat terbelenggu oleh pikiran-pikiran diabad pertengahan, sebenarnya telah mengalami perubahan-perubahan yang fundamental. Tetapi perubahan-perubahan tersebut sedemikian bertahap-tahap. Demikian rumit dan demikian tersimpan. itulah sebabnya bagi para pengamat yang tidak mengenal dengan pola pikir Islam, maka perubahan-perubahan tersebut tidak akan bisa terlihat, walaupun sebenarnya terjadi didepan matanya sendiri.”*¹⁷²

Pada tanggal 25 Syawal 1314 H/1897 M. Nawawi menghembuskan nafasnya terakhir di usia 84 tahun. Ia di makamkan di Ma’la didekat makam Siti Khadijah, Ummul Mukminin isteri nabi. Menurut penuturan Chaidar yang

¹⁷¹Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hal.89

¹⁷²Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hal.1.

pernah mengunjungi makamnya di tahun 1976 dan 1977, ma'la jaraknya hanya beberapa mil ke arah timur masjid al-Haram.¹⁷³ Sebagai tokoh kebanggaan di Jawa khususnya Banten, umat Islam di desa Tanara , Tirtayasa Banten setiap tahun di hari Jum'at terakhir di bulan Syawal selalu diadakan acara *khaul* untuk memperingati jejak peninggalan syekh Nawawi Banten. Sebelumnya di bulan Ramadhan dikaji terlebih dahulu karya-karya Nawawi. Kitab tafsir *Marah labid* adalah kitab yang paling sering di baca. Sampai sekarang acara itu di hadiri oleh para pejabat pemerintahan dan ribuan masyarakat setempat. *Khaul* adalah sebutan orang Jawa terhadap suatu acara peringatan ulang tahun kematian kerabatnya. Istilah erasal dari bahasa Arab حول yang secara harfiah berarti "satu tahun" atau genap satu tahun. Menurut pengertian orang Indonesia terutama orang Jawa "khaul" adalah salah satu acara peringatan atas wafatnya seseorang yang telah dikenal sebagai pemuka agama Islam, baik itu wali atau ulama atau orang Islam yang mempunyai jasa besar terhadap masyarakat. Baik itu wali atau ulama atau orang Islam. Setiap satu tahun sekali yang bertepatan dengan hari-hari wafatnya. Didalam upacara khaul in biasanya terdapat rangkaian acara-acara, seperti ziarah kubur , berkumpul makan-makan, menyembelih binatang, pengajian umum (ceramah agama) dan lain-lain.¹⁷⁴

B. Karir Akademik

1. Aktivitas Keilmuannya

Sejak Muda Nawawi di kenal sebagai seorang yang tekun dan ulet dalam mencari ilmu. Dengan kecerdasannya di usia 18 tahun ia telah berhasil menghafal seluruh al-Qur'an, Snouck juga menyaksikan Nawawi juga seorang yang hafiz.¹⁷⁵ Aktivitas intelektual Nawawi sudah di mulai sejak setelah kunjungan pertamanya ke Mekkah. Pertama kali ia mengajar di pesantren ayahnya. Karena keluasan ilmunya pesantren ini di datangi sejumlah santri dari berbagai daerah.

¹⁷³ Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam, Syekh Nawawi al-Bantani, Indonesia*, hal.51.

¹⁷⁴ Abdul Manan, *Peringatan Khaul : Bagaimaa sebenarnya Menurut Hukum Islam*, Bangil:Pustaka Abd Muis,t.t, hal.11

¹⁷⁵Harun Nasution(Ed in Chief) ,*Ensiklopedi Islam di Indonesia*, Jakarta:Depag,1992/1993,hal.842 C., dan C. Snouck Horgronje , *Mekka In The Letter Of The Nineteenth Century*, hal.269

Setelah ia memutuskan untuk memilih hidup di Mekkah dan meninggalkan kampung halamannya ia menimba ilmu lebih dalam lagi di sana selama 30 tahun. Baru kemudian pada tahun 1860 Nawawi mulai mengajar di lingkungan Masjidil al-Haram. Prestasi mengajarnya cukup memuaskan karena dengan kedalaman pengetahuan agamanya, ia tercatat sebagai syekh di sana. Namun karena merasa dirinya bukan orang Arab di tengah – tengah guru besar berbangsa Arab, belakangan ia lebih banyak mengajar di rumahnya. Menurut pengakuannya ia tidak pantas berada disana lantaran pakaiannya tidak berpenampilan sebagai seorang syekh.¹⁷⁶

Profesinya sebagai pengajar ia tekuni secara serius, sehingga sehari-harinya ia sibukkan dengan mengajar mulai pagi hingga siang. setiap pagi jam 7.30 dan jam 12.00 Nawawi memberikan kuliah dari mulai tingkat awal yang membutuhkan pelajaran bahasa Arab hingga tingkat yang lebih tinggi yang sudah di persiapkan materinya. Sebagian besar kegiatan pembelajaran di rumahnya.¹⁷⁷ Tidak jarang ia selalu melakukan dialog-dialog dengan mereka untuk membicarakan banyak hal, dari mulai masalah agama sampai masalah kondisi masyarakat asal daerahnya. Kedekatan dengan siswa terutama yang berasal dari daerah *Jawi* (yang berasal dari kawasan asia tenggara: Jawa, Sumatera, Kalimantan, Filipina dan Malaysia) disatu sisi memberikan peran penting dalam memperlancar mereka dalam karir studynya di Mekkah dan di sisi lain ia mendapat informasi lebih banyak tentang kondisi masyarakat nusantara yang tengah tertekan oleh pemerintahan Belanda. Hal ini banyak mempengaruhi pandangan dan sikap politiknya.¹⁷⁸

Namun pada tahun 1870 kesibukannya bertambah karena ia harus menulis kitab. Inisiatif menulis datang dari desakan sebagian koleganya yang meminta menulis beberapa kitab. Kebanyakan permintaan itu datang dari temannya yang berasal dari *Jawi*,¹⁷⁹ karena di butuhkan kembali untuk di ajarkan di daerah

176C. Snouck Horgronje , *Mekka In The Letter Of The Nineteenth Century*, hal.269 dan Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hal.88.

177C. Snouck Horgronje , *Mekka In The Letter Of The Nineteenth Century*, hal. 269

178C. Snouck Horgronje , *Mekka In The Letter Of The Nineteenth Century*, hal.268

179 C. Snouck Horgronje , *Mekka In The Letter Of The Nineteenth Century*, hal.260

asalnya, kegiatan inilah yang telah berjasa membantu memperlancar karir keilmuan orang Jawa yang datang ke Mekka. Desakan itu dapat terlihat di setiap karyanya yang sering di tulis atas permohonan sahabatnya. Dari sisi ini seakan-akan aktivitas Nawawi dalam menulis bukan atas kehendak dirinya. Menjadi penulis di tengah – tengah suasana yang masih di cirikan dengan tradisi lisan dalam mencerminkan ilmu merupakan profesi langka. Wajar kalau kapasitas keilmuannya membuat teman dekat Nawawi mempercayainya untuk menulis beberapa kitab. Di Makkah pada saat itu masih di dominasi dengan tradisi oral dan sedikit sekali ulama yang berani menuliskan suatu kitab.

Kitab-kitab yang di tulisnya sebagian besar adalah kita-kitab komentar (syari)dari karya-karya ulama sebelumnya yang populer dan dianggap sulit di pahami. Alasan menurut *syarh* selain karena permintaan orang lain. Nawawi juga berkeinginan melestarikan karya-karya pendahulunya yang sering mengalami perubahan (tahrif) dan pengurangan Tahrif ini terjadi karena sering kali suatu naskah yang tidak disebutkan ditransmisikan dari suatu generasi ke generasi berikutnya dengan cara disalin saja dan di tulis ulang oleh para murid. Akibatnya cara ini rentan oleh pendistorsian suatu naskah. Oleh karena itu perlu di jelaskan secara konfrehensif tentang naskah tersebut. Hal ini tercermin dari penuturannya ketika menulis kitab *تنقيح القول الخديث* yang kesulitan mendapat naskah asli. Secara lengkap Nawawi mengatakan:

هذا الشرح حاجة المحتجين اليه، فإن هذا الكتاب كثير التحريق والتصريف لعدم الشرح عليه، ومع ذلك كثير تداول الناس من اهل جاوة عليه، وان لم أحد نسخة صحيحة فيه ولم أقدر على تصحيحه واستيفاء مراده لقصرى.¹⁸⁰

Namun hal paling mendasar adalah karena kerendahan hatinya yang tidak mau menonjolkan kepeintarannya. Setiap kali menulis karya ia selalu berkata (seorang yang hina; fakir dan banyak dosanya berkata;seorang pelaku dosa berkata) dan sebagainya.

180 Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Tanqih al-Qaul al-Hatsists fi Syarh Lubah al-Hafizh*, Tasik Malaya:Toko Kairo,t.t, hal.2.

Selain itu ia menulis karena alasan teologis bahwa orang yang memberi ilmu kepada orang lain akan mendapatkan pahala sama seperti orang yang mengamalkan ilmunya. Hal ini mencirikan kerendahan hati Nawawi bahwa ia menulis kitab bukan atas dasar kesombongan intelektualnya. Ia tidak berdiri sendiri, tetapi masih bergantung pada otoritas ulama pendahulunya. Dianggap perlu di ungkap kalimat tersebut barang kali disebabkan karena suasana saat itu menganggap bahwa kegiatan menulis identik dengan mengeluarkan fatwa resmi, sementara seorang mufti wajib seorang mujtahid. Selain itu ijtihad pada waktu itu masih “Tabu”. Merupakan sebuah kesombongan intelektual jika ada seorang yang melakukan ijtihad, karena ijtihad telah lama tertutup. Bila Nawawi terpaksa menulis sebuah kitab barang kali perlu di tempatkan sebagai kebutuhan mendesak yang memerlukan sedikit keberanian. Dari sini ia termasuk tokoh yang berani melakukan terobosan melakukan tradisi menulis di tengah-tengah tradisi dimana ijtihad telah tertutup. Dalam catatan penelitian Carle C Adam dan Abdullah Mahmud Syaltut di lukiskan bahwa kondisi saat itu memang demikian. Para ulama pada saat itu hanya lebih banyak menulis kitab *syarah* (uraian), *hasyiah* (noor), *ta’liqot* atau *taqrir* (annotasi) dari kitab-kitab sebelumnya. Kemudian kitab ini di bacakan dalam suatu halaqoh belajar dan di hafal oleh para murid. Adam menggambarkan kondisi ini di belahan jazirah Arab dan Mesir ketika menjelaskan nama kecil Abduh dipertengahan paro pertama abad 19.¹⁸¹

Kesibukannya dalam menulis membuat Nawawi kesulitan dalam mengorganisir waktu sehingga tidak jarang untuk mengajar para pemula ia sering mendelegasikan para siswa-siswa senior untuk membantunya. Cara ini kelak di tiru oleh metode pembelajaran di beberapa pesantren di pulau Jawa. Disana santri pemula di ajarkan harus menguasai beberapa ilmu dasar terlebih dahulu sebelum belajar langsung pada kiai agar porses pembelajaran dengan kiai tidak mendapat kesulitan.¹⁸²

181 Charles C. Adam, *Islam and Modersm in Egypt*, terjemahan Ismail Jani, *Islam dan dunia Islam di Mesir*, Jakarta, Dian Rakyat, t.t. hal.25 dan Abd allah Ahmad Syaltut, *Manhaj al-Imam Muhammad Abduh fi Tafsir al-Qur’an al-Tafsir*, Kairo : Nasyr al-Jamiiyah, t.t, hal..12

182 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hal.87

Kontak Intelektual Mekkah – Kairo

Dedikasi Nawawi yang mencurahkan hidupnya hanya untuk mengajar dan menulis mendapat apresiasi luas dari berbagai kalangan. Hasil tulisannya yang sudah tersebar luas setelah di terbitkan di berbagai daerah memberi kesan tersendiri bagi para pembacanya. Pada tahun 1870 para ulama universitas al-Azhar Mesir pernah mengundangnya untuk memberikan kuliah singkat disuatu forum diskusi ilmiah. Mereka tertarik untuk mengundangnya karena nama Nawawi sudah di kenalnya lewat karya-karyanya yang telah tersebar di Mesir. Mereka ingin mendengar lebih detail dari penulisnya. Kunjungan Nawawi ke Mesir dalam rangka mengisi ceramah yang di temani oleh muridnya, Muhammad Yusuf di ceritakan agak panjang.¹⁸³

Kunjungan Nawawi di Mesir apalagi universitas Al Azhar, suatu tempat yang kelak menjadi pusat pembaharuan pemikiran Islam, dalam sebuah forum ilmiah mengindikasikan adanya kontak intelektual antara Nawawi dengan dinamika gejolak pemikiran yang terjadi di negeri tersebut. Dalam prediksi Azyumardi Azra kontak intelektual antara ulama Mesir dan Mekkah memang sudah lama terjadi. Sejak abad ke-18 kontak antara Kairo dan Mekkah sudah cukup intens. Banyak diantara murid-murid di Mekkah tertarik kepada guru besar asal Kairo. Nawawi sendiri memilih Syekh Sambulaweni yang berasal dari Kairo sebagai guru utamanya.¹⁸⁴ Bahkan kontak Nawawi dengan Mesir di perkirakan berlangsung lama karena menurut Snouck Hurgronje tafsir *Marah Labid* adalah karya pertama Nawawi yang di cetak di Mekkah dimana karya-karyasebelumnya selalu di cetak di Mesir. Ini menunjukkan sudah lama Nawawi menjalin hubungan dengan ulama Mesir karena menurut Zamakhsyari semua tulisannya yang mau naik cetak selalu di konsultasikan pada ulama setempat.¹⁸⁵

183 Chaeder, *Sejarah Pujangga Islam, Syekh Nawawi al-Bantani-Indonesia*, hal.85-86

184Azyumardi Azra, *Melacak Pengaruh Pergeseran Orientasi Tamatan Kairo*, *Studia Islamika*, Vol 2, No.3, 1995,hal.206

185Karl A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad 19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, hal.120

Penting untuk di perhatikan bahwa sejak pertengahan abad ke-19 gerakan pembaharuan di Mesir sudah banyak disuarakan oleh Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh. Gema seruannya terdengar di seluruh pelosok negara-negara Islam. Di bidang pemikiran gerakan ini telah menggalakkan untuk kembali kepada sumber utama Islam. Al-Qur'an dan Al-Hadist.¹⁸⁶ Menurut gambaran Azyumardi Azra bahwa Mesir ketika itu tidak jauh berbeda suhu pemikiran Islamnya dengan Makkah dan Madinah. Kedua kawasan ini masih sangat kuat bertitik tolak pada Islam tradisional dengan titik tolak pada Islam tradisional dengan titik tekan pada kajian hadis dan sufisme. Bahkan sebaliknya ide kontroversial Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh mendapat tantangan keras dari para ulama. Ketika Abduh melakukan reformasi kurikulum Al-Azhar, Azyu mengibaratkan Abduh membentur kepalanya sendiri ke tembok yang keras sehingga tidak berhasil.¹⁸⁷

Seruan kembali kepada al-Qur'an sedikit banyak diamati Nawawi sewaktu berada di Mesir. Bertepatan dengan itu beberapa tahun sesuai kunjungan kedaerah Mesir Nawawi terdorong untuk menulis karya tafsir Al-Qur'an. Boleh jadi sewaktu di Mesir ia mendapat desakan sekaligus tantangan dari ulama Mesir untuk segera menulis karya Tafsir sebagai respon terhadap seruan gerakan pembaharuan.¹⁸⁸ Sebagaimana diketahui bahwa tafsir *Marah Labiddi* tulis atas desakan koleganya pada tahun 1884 dan diterbitkan pada tahun 1888. Hal ini menunjukkan bahwa di saat ke dua tokoh pembaharu (Al-Afghani dan Abduh) masih bergerak di bidang gerakan politik. Jauh di belahan jazirah Arab tepatnya di Makkah sudah ada yang menyadari pentingnya tafsir al-Qur'an minimal sebagai jawaban terhadap tuntutan kembali kepada al-Qur'an meski masih kental dengan ciri tradisionalnya.

¹⁸⁶ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, hal.50-56.

¹⁸⁷ Azyumardi Azra, *Melacak Pengaruh Pergeseran Orientasi Tamatan Kairo, Studia Islamika*, Vol 2, No.3, 1995, hal.208

¹⁸⁸, Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hal.89

Di lihat dari segi penamaan kitab tafsirnya, nampaknya Nawawi memiliki ambisi untuk memberikan identitas Qur'an bagi masyarakat muslim yang kuat mempertahankan khazanah tradisionalnya. Dalam prediksi Asnawi kitab ini di posisikan sebagai jawaban atas tuntutan kondisi umat Islam yang di anggap masih lemah dalam menghadapi budaya barat. Asnawi mengartikan *marâh* dengan “tempat kepergian dan kepulangan untuk suatu kaum”. Dan *labîd* berarti “Kelompok mahluk berakal atau lainnya yang tidak mau meninggalkan tempat asalnya.”¹⁸⁹ Sekaligus juga sebagai pioner dalam kajian al-Qur'an di tengah-tengah tradisi intelektual yang hanya mengulang karya ulama klasik dengan musyawarah saja.

Dalam laporan Abd al-Jabbar yang telah menginventarisir tokoh-tokoh intelektual ulama Mekkah dan Madinah di abad ke-14 H, di indikasikan hanya sedikit –kalau tidak di katakan tidak ada-tokoh yang menulis kitab tafsir. Nawawi al-Bantani dengan kitab *Marah Labid* nya dan Sayyid Bin Muhammad Zainul Abidin Syata (1266-1310/1849-1893) dengan karyanya *Tafsir al-Qur'an*. Dari kedua tokoh inipun hanya Nawawi yang menulis lengkap sampai penerbitnya. Sedangkan Bakri hanya menulis sampai surat *al-Mu'minin* saja.¹⁹⁰

Menjadi Cendekia yang Moderat.

Gambaran utuh aktivitas intelektualnya mencerminkan Nawawi bersemangat menghidupkan disiplin ilmu-ilmu agama. Dalam bidang tasawuf ia memiliki konsep yang identik dengan tasawuf ortodoks. Menurut Snouck Nawawi lebih banyak memperaktekkan ajaran al-Ghazali yang mengajarkan etika tasawuf yang sederhana dan moderat. Dalam hal ini sulit membuktikan pendapat Kareel Steenbrink yang menempatkan Nawawi sebagai tokoh yang banyak mengkritik tasawuf terutama tarekat.¹⁹¹ Padahal Nawawi banyak

¹⁸⁹Asnawi, Ahmad, *Pemahaman Syekh Nawawi Tentang ayat Qodar dan Jabbar dalam kitab tafsirnya “Marah labid” Suatu Studi Teologi*, Desertasi Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1989, hal.99.

¹⁹⁰ Abdul Jabbar, *Siyar wa Tarajim ba'd 'ulamina fi al-Qurn al-Rabi Asyr li al-Hijrah*, Muassasah Makkah li al-Tiba'ah wa al-alam.

¹⁹¹Kareel Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta,

memiliki karya di bidang tasawuf yang dapat di jadikan sebagai rujukan standar bagi praktek tawawuf. Brockleman mencatat ada tiga karya Nawawi yang mempresentasikan pandangan tasawufnya. Misbah al-Zulam, Qami al-Tugyan dan Salalim al-Fudola. Disana Nawawi banyak sekali merujuk kitab *ihya Ulumuddin karya al-Ghozali*. Sedangkan kitab inimerupakan rujukan penting bagi setiap tarekat. Sri Mulyati dalam penelitiannya menyimpulkan bahwa Nawawi dalam pandangan tasawufnya meski tidak tergantung pada gurunya syekh Khatib Sambas, seorang ulama tasawuf asal Jawi yang memimpin sebuah organisasi tarekat, bahkan tidak ikut menjadi anggota tarekat, namun ia memiliki pandangan bahwa keterkaitan antara praktek tarekat , syariat dan hakekat sangat erat sekali. Untuk memahami lebih mudah dari keterkaitan ini Nawawi mengibaratkan Syariat dengan sebuah kapal, tarekat dengan lautnya dan hakekat merupakan intan dalam lautan yang harus di peroleh melalui kapal dan laut.¹⁹² Pandangan ini mengindikasikan bahwa Syekh Nawawi tidak menolak praktek –praktek tarekat selama tarekat tersebut tidak mengajarkan hal-hal yang bertentangan dengan hal-hal yang bertentangan dengan ajaran Islam.

Namun dalam diri Nawawi ciri yang menonjol adalah sikap moderatnya yang membedakan dengan ulama lain. Sikap moderat ini ketika ia di minta fatwanya oleh Sayyid Usman bin Yahya, orang arab yang menentang praktek tarekat di Indonesia, tentang tasawuf dan praktek tarekat di Indonesia. Tentang tasawuf dan praktek tarekat yang disebutnya dalam “sistem yang durhaka”. Permintaan Sayyid Ustman ini bertujuan untuk mencari sokongan dari Nawawi dalam mengecam praktek tarekat yang di nilai oleh pemerintah Belanda sebagai penggerak pemberontakan Banten 1888. Namun secara hati-hati Nawawi menjawab dengan bahasa yang manis tanpa menyinggung perasaan sayyid Ustman.¹⁹³ Sebab Nawawi tahu bahwa disatu sisi ia memahami kecenderungan masyarakat jawi yang senang akan dunia spritual, disisi lain ia

Bulan Bintang, 1984) hal.134-136 , 143-147,185

¹⁹²Sri Mulyati , Sri Mulyati, *Sufism In Indonesia :An Analysis Of Nawawi al-Bantani Salalim Al-Fudhola* , Montreal,PQ Canada: Institut of Islamic. McGill University,1992, hal.89-90.

¹⁹³Kareel Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, hal.52.

tidak mau terlibat langsung dengan persoalan politik. Di bawah ini rekomendasi Nawawi yang dikutip oleh Sayyid Ustman dalam kitabnya *al-Nasehat ala Niqot*.

Ini kitab *al-Nasehat ala Niqot* tinggi segala kedudukannya, sahlah segala maknanya. Bagaimana ia tiada begitu, sebab ia kumpul dari pada perkataan ulama besar-besar. Adapun orang-orang yang mengambil tarekat, jikalau ada perkataan dan perbuatan mereka itu mufakat pada syara nabi Muhammad sebagaimana ahli-ahli tarekat yang benar, maka maqbul, dan jika tiada begitu maka tentulah seperti yang tidak banyak di dalam anak-anak murid syekh Ismail Minang Kabau. Maka bahwasanya mereka itu bercela pada zikir Allah dengan ... dan mereka itu bercela-cela akan orang yang tiada masuk di dalam tarekat. Mereka itu, hingga bahwa sanya mereka itu mencegahkan mengikuti bersembahyang padanya dan bercampur makan padanya dan mereka itu benci padanya, istimewa pada bahwasanya Syekh Ismail itu hanya sanya mengambil ia akan tarekat itu; asalnya mereka kumpul harta buat bayar segala hutangnya. Makak ia di dalam asal itu mau jual agama dengan dunia adanya. Ini salinan teks Syekh Nawawi yang dikutip langsung dari peneliti Sri Mulyati sebagai hasil dari wawancara pribadinya dengan Kareel Steenbrink, Steenbrink mengatakan bahwa salinan ini di kopi dari koleksi surat-surat (dalam tulisan tangan) dari Mekkah yang disimpan dalam arsip nasional di Jakarta.¹⁹⁴

Sikap Moderat seperti di gambarkan di atas yang melekat dalam diri Syekh Nawawi ini menurut penilaian Zamakhsyari Dhafir menjadi sebab namanya tetap mendapat tempat di hati umat sepanjang sejarah sampai sekarang.¹⁹⁵

Kemudian dalam bidang fiqih Nawawi memiliki kecenderungan tradisionalis yang masih memakai dan mempertahankan ajaran-ajaran para pendahulunya. Dalam bidang ini ia di kenal sebagai corong mazhab Syafe'i. Di pertengahan abad ke 19 mazhab ini, selain mazhab Hanafi, merupakan

194 Sri Mulyati, *Sufism In Indonesia :An Analysis Of Nawawi al-Bantani Salalim Al-Fudhola*, hal.3 .

195Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hal.89

mazhab yang banyak dianut oleh masyarakat di sekitar Mekkah.¹⁹⁶ Tampaknya harapan bapaknya untuk menjadi seorang ulama besar dalam mazhab Syafi'i seperti Abu Zakariya al-Nawawi al-Dimasyqi (w.675/1276) dengan memberi nama pada sewaktu bayi menjadi kenyataan. Karya-karyanya dalam bidang ini sangat berjasa dalam penyebaran Mashab Syafi'i di Indonesia. Bahkan di beberapa pesantren sampai sekarang masih banyak di gunakan kitab karangan sebagai rujukan penting dalam bidang fiqih, diantaranya : *توشيح على ابن قاسم قوت* yang berarti “Hiasan menurut Ibn Qosim Qut al-Habib al-Gharib”, *الفتح الحبيب* yang berarti “Kemengan yang terkabulkan”, *سلم المناجات* yang berarti “Tangga Munajat”), *شرح العقدة الثمين شرح المنظوق الستين المسألة المنسى الفتح المبين* yang berarti “Simpul yang berharga, Komentar atas untaian sajak tentang enam puluh masalah yang diberi nama Kemengan yang Jelas” dan *كما شفة السجا* yang berarti “Pemecah Kesunyian”.

Karya-Karyanya

Di antaranya beberapa pemerhati karya Nawawi tidak ada kesepakatan mengenai jumlah buku yang di tulis oleh Nawawi yang sebagian besar di tulis dalam bahasa Arab itu. Hanya data dari Sarkis yang dapat di pertanggung jawabkan mengenai hal ini sebab ia telah menginventarisir secara lengkap dan jelas tentang judul berikut penerbitnya. Menurutnya ada 38 karya Nawawi yang sempat di terbitkan dan masih di kaji sampai sekarang. Sementara dalam versi Brockleman menyebutkan 40 buah buku dan ia mengklasifikasikannya dalam tujuh bidang, di antaranya.

Pertama , bidang Tafsir. Di bidang ini Nawawi menulis *مراح لبيد لكشف معني قرآن* yang lebih di kenal *التفسير المنير لعالم التنزيل المسفر عن وجود محاسن التأويل* di terbitkan di Kairo 1305 H.¹⁹⁷

¹⁹⁶Ochgenwald William,1984, “Religion , Society and State in Arabic :The Hijaz under ottoman Control,1840-1908, Colombus:Ohio State Universty press,1984, hal.52.

¹⁹⁷C. Brockelmann, *al-Nawawi*,hal.885.

Kedua, Bidang Fiqih. Di bidang ini Nawawi mensyarahkan kitab *فتح القريب* ('Kemenangan yang Dekat') karya Muhammad Bin al QosimGazzi (w 918 H), sebuah buku komentar terhadap *al-Taqrīb* karya Abu Syuja al-Isfahani, Syarh ini di cetak dalam dua judul kitab : *التوسيح* ("Memperindah") (Kairo 1305H, 1310) dan *قوت الحبيبي* di cetak ulang di Indonesia oleh Maktabah Wa Matbaah Toha Putra, Semarang di bawah judul *توشيح على ابن قاسم قوت الحبيب الغريب* ("Hiasan " menurut Ibn Qosim Qut al-Habib al Garib) Nawawi juga menulis buku *Syarh Bidayah al-Hidayah* karya al-Ghazali dengan judul *مراقي العبودية* ('Jenjang Tahapan Beribadah') (Bulaq 1293,1309 Kaira 1294, 1304, 1307, 1308, 1319, 1327). Ia juga mensyarahkan kitab *Manaqib al-Hajj* karya Muhammad Ibn Muhammad al- Syirbini al-Khatib (w.977H/1570) dengan judul *الفتح الحبيب* ("Kemenangan yang terkabulkan")(Bulaq 1276,1292; Kairo 1297, 1298,1306;Mekkah 1326). Juga menulis *Syarh Safinahal-Salah* Karya Abd Allah Ibn Yahya al-Hadramidengan judul *العقد الثمين شرح المنظومة السنين المسألة التسعي الفتح* ("Tangga Bermunajat")(Bulaq 1297;Kaira 1301,1307).¹⁹⁸

Nawawi juga menulis kitab syarh yang berjudul – ("simpul yang berharga" komentar atas untaian sajak tentang enam puluh masalah yang di beri nama " Kemenangan yang jelas" dicetak di Kairo tahun 1300 H. *Matan* atau redaksi aslinya pernah di terjemahkan oleh ulama Mustafa bin Usman al-Jawi al-Qarûti dalam 60 masalah karya Abu al-'Abbas Ahmad bin Muhammad bin Sulaiman al-Qahiri Sihab al-Din al-Zahid al-Syafi'i (w.819H). *Safinat an-Naja* karya Ibn Samir dari Sihir di Hadramaut juga pernah di syarh oleh Nawawi dalam bukunya berjudul *كاشفة السحاجا* ("Pemecah Kesunyian"). Tidak ada bukti bahwa karya ini di sempurnakan di Batavia sebagaimana Brockelmaa, karena ketika karya ini di tulis pada 1860 Nawawi tidak pernah pulang ke Banten sejak awal di Mekkah. Dicetak di Kairo tahun

198C. Brockelmann, *al-Nawawi*, hal.885.

1292, 1301, 2302,20203,1305 dan 1309. Di Indonesia oleh Maktabat al Idrus tanpa tahun.

Ketiga, Bidang Tauhid. Di bidang ini Nawawi menulis beberapa Syarh, di antaranya *ربعات اليقين* (“Jalan-jalan Keyakinan”), sebuah syarh tentang *umm al-Barahim* karya al-Sanusi (w.892H) dan *نور الظلام* (“cahaya di kegelapan”) , sebuah komentar tentang *Aqîdah al-Awwam* karya Ahmad al-Marzuqi al-Maliki cetakan Kairo 1303, Mekkah 1311 H dan di cetak ulang di Indonesia oleh Maktabah wa’a Matba’ah Toha Putra Semarang,tanpa tahun. Terakhir di terjemahkan ke dalam bahasa Jawa oleh Mustofa Bisri Rembang dan dalam Madura oleh Abd Al-Madjid Tamim dari Pamekasan. Nawawi menulis *تيجان النيرارى* (“Mahkota Bintang al-Darâri”) sebuah komentar *ar-Risalat fi ilm al-Tauhid* karya Syekh Ibrahim al-Bajuri dicetak di Kairo pada tahun 1301,1309; Mekkah 1329, dan dicetak ulang di Indonesia oleh Maktabat wa Martabat al-Hidayat, Surabaya,tanpa tahun. Sebuah komentar tentang *al-Masail* karya Imam Abi al-Lais Nasr bin Muhammad ibn Ahmad ibn Ibrahim al-Hanafi al-Samarqandi yang berjudul *قطر الغيت شرح* yang berarti “*Tetesan Air Hujan “Komentar atas ”Mas’alah” Abi Laits*” dicetak di Kairo 1301,1302,1309; Mekkah 1311 dan di cetak ulang di Indonesia oleh Maktabah al-Hidayah, Surabaya, tanpa tahun.

Masih dalam bidang ini Nawawi menulis Syarh kitab *Fath al-Rahman* yang tidak diketahui pengarangnya dengan judul *حماية الصبيان* (“*Hiasan Anak – Anak*”) di cetak dalam bentuk al-Majmu’ah di Mekkah 1304 H. Selain tu sebuah syarh tentang *al-Dâr al-Farid fî ‘ Ilm al-Tawhîd* karya gurunya Ahmad Nawawi, di tulis oleh Nawawi dengan judul *فتح* *كemenangan Zat yang Maha Mulia*”dicetak di Kairo 1298, di cetak ulang di Indonesia oleh Maktabah Usaha Keluarga tanpa tahun. Terhadap karya Muhammad Ibn Sulaiman Hasb Allah *al-Riyad al-Badiyah fi Usil al-Din Wa Ba’d Furu aal-Syari’ah*, Nawawi memberi *syarh* dengan judul *النحر البائعة*

‘Buah yang Matang’, di cetak Kairo 1299,1308,1329, di Bullaq 1302 H dan di cetak ulang di Indonesia oleh Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya tanpa tahun.

Keempat, di bidang Tasawuf Nawawi menulis Syarh kitab *Manzuma Hidayat al-Azkiya ila Tariq al-Awliya* karya karya Zainuddin al-Malibari (w.928 H) dengan judul سلام الفضلاء (“Tangga-tangga orang Mulia”), (Kairo 1301, Mekka 1315 , di cetak ulang di Indonesia oleh Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya,tt).Kitab *Hidayat al-Azkiya* ini terdapat versi jawanya yang di terjemahkan dan di beri Syarh oleh Saleh Daratdengan judul Minhaj al Atqiya dan oleh Abd al-Jalil Hamid *al-Qandali Tuhfat al-Asyifâ* tentang *Manzhûmât fi Syu’abi al-Imam* Nawawi menulis قامع الطغيان “Pencegah Air Bah Besar” dicetak di Kairo tahun1296, di cetak ulang di Indonesia oleh Maktabat wa Matba’ah usaha keluarga, Semarang,tanpa-tahun. Tentang *al-Manhaj al-Tâmm fi Tahwîh al Hikâm* karya Ali Ibn Husam al-Din al- Hindi (w.975H) Nawawi menulis معباج الظلام “Lentera di Kegelapan” dicetak di Mekkah tahun 131H.

Kelima, sejarah kehidupan Nabi. Di bidang ini karya Nawawi dapat di katakan yang paling populer, diantaranya ia menulis syarh yang berjudul فتح الصمد العالم عيسى مولد الشيخ احمد ابن القاسم و البلوغ الفوزى لبيان الغاظ مولد ابن الجوزى “Kemenangan Tempat Bergantung dan Maha Berilmu”, tentang Maulid Syekh Ahmad ibn al-Qosim dan puncak Kemuliaan sebagai penjelas redaksi Maulid Ibn Al Jauzi” , yang lebih di kenal dengan nama العروس (Pengantin Mempelai”) di cetak di Kairo 1926, di Bullaq 1292 dan di cetak ulang oleh Syirkah Pyramid, Surabaya, Indonesia tanpa tahun. Karya ini juga memiliki judul بغية لعوام في شرح بغية لعوام في شرح مولد سيد الامام لابن الجوزى (“Kebutuhan orang Awam,” Komentor atas “ Kelahiran Tuan Seluruh manusia”Karya ibn al-Jauzi cetakan Kairo tahun 1297, Nawawi memberikan dua judul untuk karya ini. Selain itu Nawawi juga menulis Syarh tentang *Maulîd* karya Ja’far Ibn Hasan ibn Abd al-Karim ibn Muhammad ibn al-Khadim ibn Zain al-Abidin al-Barzanji al-Madani (w.1179)dalam judul ترغيب المشتاقين، لبيان منظومة زين العابدين البرزنجي “Bujukan orang-

orang yang rindu, sebuah penjelas dari rangkaian sajak Zainal Abidin al-Barzanji” cetakan Kairo tahun 1292, dan Mekkah 1311. Berikutnya karya ini berjudul مدارج السعود الى اكتساء البرود “Jalan Masuk kebahagiaan Hingga Memakai Celak Mata Menyejukkan” dicetak di Bullaq tahun 1296, di cetak ulang oleh Maktabah wa al-Matba’ah Toha Putra, Semarang tanpa tahun. Tentang *al-Khasais al-Anbiya* Karya Barzanji Nawawi menulis sebuah syarh berjudul الدرر البهي “Mutiara Indah” dicetak di Bullaq tahun 1299, Nawawi juga menulis kutipan-kutipan dari Maulid karya al-Qisthalani berjudul الا بربيز الدنى فى مؤيد. “Sebuah Emas yang Nampak , Penjelasan tentang Maulid Nabi Karya Sayyid Adnan “dicetak di Kairo pada tahun 1299H.

Keenam, Bidang tata bahasa Arab, di bidang ini Nawawi menulis kitab *Keenam*, Bidang tata bahasa Arab, di bidang ini Nawawi menulis kitab “Komentari tentang gramatika” karya Abd Allah Muhammad Ibn Muhammad ibn dawud al-Sanhaji ibn al-Jurum (wafat 723 H). Sebuah kitab berjudul كشف المروضى عن ستار الاجرومية “Menyingkap Jaket Beludru dari penutup gramatika” dicetak di Kairo tahun 1308. Syarh al-Jurumiyah dalam bentuk syair di tulis dalam نظم الجرومية *Kemenangan Zat Maha Pengampun Segala Kesalahan atas Bintang-Bintang yang Nampak Dalam rangkaian sajak al-Jurumiyah*” dicetak di Bullaq tahun 1298. Kemudian mengenai al-Rauda al Bahiyya fi al-Abwah al-Tasrifiyya dia menulis syarh berjudul المنصوص الباقونية “Pangkal Cincin Permata” dicetak di Kairo tahun 1299.

Ketujuh, di bidang retorika Nawawi membuat syarh dari *Risâlat al Islâmiyyah* karya Husain al-Nawawi al-Maliki yang berjudul لباب البيان فى علم البيان (“Terangnya Penjelasan Tentang Ilmu al-Bayan” dicetak di Kairo tahun 1301.

Dari sekian banyak karyanya yang di tulis dalam bahasa Arab dan tersebar di seluruh jazirah Arab seakan tidak mencirikan bahwa Nawawi adalah seorang cendekiawan ‘ajamiy (non Arab). Mengenai alasan mengapa

Nawawi lebih memilih menggunakan Bahasa Arab dalam menulis karyanya belum banyak di ketahui. Namun menurut Snouck selain karena ia kesulitan mengungkapkan penjelasan dalam bahasa melayu karena terlalu lama hidup di Arab. Juga karena murid yang datang kepadanya tidak terbatas pada orang Jawi saja. Karena dapat di pahami oleh seluruh muridnya ia menggunakan pengantar bahasa Arab dalam mengajar dan menulis. Karena ketajaman dan keindahan bahasanya ini Snouck menyebut Nawawi sebagai seorang yang lebih tajam penanya dari pada lidahnya.¹⁹⁹

Dalam menyusun karyanya Nawawi selalu berkonsultasi dengan ulama-ulama besar lainnya. Sebelum naik cetak naskahnya terlebih dahulu di baca oleh mereka. Di lihat dari berbagai tempat penerbitan dan seringnya mengalami cetak ulang sebagaimana terlihat di atas maka dapat dipastikan bahwa karya tulisnya cepat tersiar keberbagai penjuru dunia sampai kedaerah Mesir dan Syiria. Karena karyanya yang tersebar luas dengan menggunakan bahasa yang mufah di pahami dan padat isinya ini Nawawi bahkan termasuk salah satu kategori ulama besar di abad ke 14 H/19 M. Karena kemashurannya ia mendapat gelar : *A'yan 'ulama al-Qarn al-Rabi' 'Asyar li al-Hijrah, al-Imam al-Muhaqqiq wa al Fahhamah al-Mudaqqiq*²⁰⁰ ; dan *Sayyid 'Ulamâ' al-Hijâz*²⁰¹. Gelar ini berarti: Tokoh ulama abad ke 14 Hijriah” gelar ini tercantum dalam kitab *Nihayah al-Ziyan fi Irsyad al-Muhtâdîn* terbitan pertama tahun 1297H/1879M.

E. Sekilas tentang *Tafsîr Marâh Labîd*

Latar Belakaang Penulisan

Marâh Labîd li kasyfi ma'na Qur'anin majid adalah kitab tafsir yang di tulis oleh Syekh Nawawi al-Bantaniyang lebih di kenal dengan nama *al-*

199C. Snouck Horgronje , *Mekka In The Letter Of The Nineteenth Century*, hal. 269.

200Gelar ini berarti seorang imam yang mengadakan penelitian dan melakukan pembahasan untuk mengungkapkan segala masalah yang dianggap sulit serta ilmuan yang mengadakan penelitian dan menetapkan suatu dalil (bukti) dengan dalil yang lain”. Sebutan ini tercantum dalam kitab *Tijan al-Darary* terbitan pertama tahun 1301H/1879M.

201Gelar ini di berikan kepada ulama-ulama di Mesir yang berarti” Pemimpin Ulama Hijaz” yang tercantum dalam kitab *Tafsir Marah labid* terbitan pertama tahun 1305 H/1887M.

Tafsîr al-Munîr, Syekh Nawawi mengemukakan bahwa kitab tafsir ini ditulis sebagai jawaban terhadap permintaan beberapa koleganya agar ia menulis kitab tafsir selama berada di Mekkah. Kitab yang ditulis dalam bahasa Arab ini selesai dalam periode terakhir masa hidupnya 1305H/1884M dan diterbitkan pertama kali di Mekkah setelah disodorkan terdahulu dahulu kepada ulama-ulama Mekkah untuk diteliti pada tahun 1887²⁰². Menurut informasi Snouck Horgronje, dalam catatannya yang telah menemuinya pada tahun 1884 bahwa Nawawi telah menerbitkan satu karya tafsir yang diterbitkan oleh pers Mekkah tahun 1884. Snouck hanya menginformasikan karya tafsir tanpa menyebut judul tafsirnya ini²⁰³. Tidak dapat dipastikan mengapa tafsir ini memiliki dua nama: *Marah Labid dan al-Munir*. Tetapi yang jelas tafsir ini dicetak ulang tahun 1887 oleh penerbit al-Halabi, dengan layout yang disertai di bagian margin dengan tafsir kitab al-Wajîz fî Tafsîr al-Qu'ân al-'Ajîz karya al-Wâhidîy (w.468/1076M).²⁰⁴ Tafsir ini lebih dikenal dengan *Tafsîr al-Wâhidîy*, sebuah tafsir yang sangat ringkas dan sederhana. Sejak diterbitkan di Kairo tafsir ini tertulis di halaman covernya dengan nama :

مراجح لبید - تفسیر النواو
التفسیر المنیر لمعالم الترتیل المسفر عن وجود محاسن التأویل
المسمى مراجح لبید يكشف معنى قرآن مجید

Artinya : *Marah Labid, Tafsir Karya Syekh Nawawi Suatu bentuk Tafsir yang menyinari kandungan lahir ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan kepada manusia yang menjelaskan segi-segi keindahan Takwil. Yang dinamai sesuai maknanya dengan judul Marâh Labîd Kasyfî Ma'na Qur'an Majîd.*

202Didin Hafiduddin, *Tinjauan atas tafsir al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tamara* "dalam warisan Intelektual Islam Indonesia, Bandung: Mizan 1987, h.44.

203Karl A, Steenbrink, *Beberapa Aspek Teologi Islam di Indonesia abad 19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, hal.122

204A.H Johns, "Qur'anic exegesis in the Malay world : In Search of a Profile" dalam *Approach in The Qur'an*, Andrew Rappin, (Ed), Oxford: Clarendon Press, 1998, hal.257

Dilihat dari sudut tampilan cover, tafsir ini memiliki dua nama : pertama *al-Munîr* kedua *at-Tafsîr Marâh Labîd*. Dua kalimat pertama di atas di perkirakan nama tersebut di berikan oleh pihak penerbit. Sedangkan di baris terakhir berasal dari pihak penulis langsung. Asumsi ini di dasari oleh pengakuannya di pendahuluan tafsirnya bahwa kitab yang di tulisnya sengaja di namai dengan *مراحم لبيد* “*Marâh Labîd*” sedangkan nama *al-Tafsîr al-Munîr* tidak di singgung sedikitpun di pendahuluanannya itu. Ungkapan ini mengindikasikan bahwa Nawawi memang menulis karya ini dengan memberi nama *Marâh Labîd* tetapi ketika naik cetak penerbit membubuhkan nama lain yakni *al-Munîr*. Boleh jadi penamaan *al-Tafsîr al-Munîr* merupakan harapan penerbit dan masyarakat yang telah menunggu kehadiran jawaban Qur’ani terhadap tantangan wacana Islam yang tengah berubah. Suatu harapan yang ingin menempatkan tafsir *Marâh Labîd* menjadi juru penerang di masyarakat Islam. Dalam pendahuluanannya Nawawi mengatakan:

*Dan saya beri nama tafsir ini sesuai dengan konteks situasi masanya. Marah Labid untuk menyingkap makna al-Qur’an yang mulia, hanya kepada zat yang maha mulia dan maha pemberi keputusan saya berpegang teguh dan hanya kepada nya saya menyerahkan diri dan bersandar. Kini saya berinisiatif (menulis tafsir) hanya karena kebaikan taufiq-Nya, Dia yang maha penolong bagi setiap orang yang berserah diri pada-Nya.*²⁰⁵

Sementara tujuan penamaan kitab dengan istilah *Marah Labid* penulis tidak menemukan secara eksplisit dalam tafsirnya ini . namun setidaknya kita bisa meneropong dari pengertian secara harfiah dalam judul tafsir tersebut. Dari sudut bahasa *Marâh Labîd* adalah susunan kata berbahasa Arab yang terdiri dari dua kata : *مراحم* dan *لبيد*. Dalam kamus *Munjib* kata *المراحم* berasal dari kata *رواحنا - راح* yang memiliki arti *datang dan pergi di sore hari untuk berkemas dan mempersiapkan kembali berangkat*. Kata *Marâh* adalah kata benda yang menunjukkan tempat dari kata tersebut, disana di artikan *الموضع لقوم منه او اليه* (Suatu tempat peristirahatan bagi orang-orang yang datang dan pergi). Arti

²⁰⁵Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfi Ma’nâ Qur’ân Majîd*, j. I, hal.3.

yang mirip juga di ungkapkan dalam *A Dictionary of Modern Written Arabic* karya Hans Wehr, disini ia mengartikan *Marâh* sebagai *Place visited in the evening* (suatu tempat yang di kunjungi sore hari)²⁰⁶. Sedangkan *البيد* seakar kata dengan *يبد - بند* yang arti berkumpul mengitari sesuatu. Istilah *Labîd* sendiri adalah suatu istilah dalam ilmu hewan (*Zoology*), sama dengan kata *البيادى - البىادى* yang berarti *sejenis burung yang senang di daratan dan hanya terbang bila di terbangkan*.²⁰⁷ Jadi menurut penelusuran arti setiap kata, *Marâh Labîd* secara harfiah memiliki arti : “Terminal Burung” atau dengan istilah lain” Tempat peristirahatan yang nyaman bagi orang-orang yang datang dan pergi. Federspiel dalam bukunya *a Dictionary of Indonesia Islam* menerjemahkan *Marâh Labîd* dengan *Compact Bliss* (Kebahagiaan yang tertata rapih).²⁰⁸ Dari analisa bahasa ini dapat di lihat semangat apa di balik penulisan tafsir ini. Paling tidak dapat di asumsikan bahwa tujuan Nawawi tidak jauh berbeda dengan penerbit. Ia hendak menjadikan tafsirnya sebagai tempat rujukan yang menyenangkan bagi umat Islam yang tidak pernah meninggalkan Al-Qur'an. Jelaslah tujuan kitab tafsir ini tersirat dari judul tafsirnya, bahwa Nawawi berhasrat ingin menempatkan Al-Qur'an sebagai penerang di tengah –tengah umat. Judul tafsir semasanya yang hampir mirip, *al-Manâr*, juga muncul sepuluh tahun kemudian yang di tulis oleh Muhammad Abduh di daerah Mesir.

Dari segi penamaan ini, menurut tinjauan Asnawi , dapat di asumsikan bahwa Nawawi dalam kitab tafsirnya ingin mencoba memberikan jalan keluar bagi masyarakat baik yang awam maupun yang khas yang masih mempertahankan Islam tradisional untuk memahami ajaran Al-Qur'an dengan benar. Untuk mensosialisasikan karyanya ini Nawawi masih sempat melakukan pengajaran langsung kepada muridnya tentang tafsir ini selama 10

206Hans weht, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, London: Mac Donald & Evans Ltd,1980,cet.3,hal.365.

207Lois Ma'hif, *Al-Munjib fi al-Lugoh wa al-alam*, Beirut : Dâr Masyriq,1986,hal.711.

208Federspiel, *A Dictionary of Islam*, Ohio: Ohio University Center Fox International Studies, 1985, hal.155.

tahun sejak cetakan pertama sampai ia meninggal.²⁰⁹ Kemasyhuran kitab yang di tulis seorang “Jawi” ini tidak hanya di Indonesia tapi juga di timur tengah. Hal itu di tandai dengan penghargaan dari ulama di Mesir dan Mekkah setelah di publikasikan di sana.

Di kalangan umat Islam di nusantara tafsir *Marâh Labîd* memiliki arti penting tersendiri. Di beberapa lembaga pendidikan pesantren tafsir ini di jadikan sebagai kitab pegangan pokok krikulum setelah tafsir al-Jalalain, yakni di anggap sebagai kitab tafsir lanjutan. Terlebih bagi para pelajar yang menggunakan karya-karya Nawawi. Kitab ini sangat berarti karena dari segi isinya tafsir ini merupakan standar dasar pemikiran Nawawi yang melandasi seluruh ide pemikirannya di beberapa karyanya yang lain.

Dalam tafsirnya di katakan bahwa sebenarnya sebelum menulis tafsir ini ia ragu melakukannya, ia berpikir lama karena khawatir termasuk kelompok orang yang sebagaimana di nyatakan oleh nabi Muhammad *shallâ Allâh ‘alaihi wa sallam*, yang maknanya:

*“Barang siapa berkata tentang Al-Qur'an dengan pikirannya, walaupun benar tetap dikatakan salah.” Barang siapa berkata tentang Al-Qur'an dengan pikirannya, sama dengan mempersiapkan akan dirinya untuk mendapatkan di dalam neraka”*²¹⁰

Mempertimbangkan kekhawatiran tersebut lalu Nawawi tidak berambisi menjadikan Tafsir sebagai target transmisi ilmu yang baru, tetapi dengan ketawaduannya ia hanya akan mengikuti contoh para pendahulunya dalam menafsirkan Al-Qur'an. Sejak awal di pendahuluannya ia mengatakan bahwa dalam menafsirkan di rujuk beberapa kitab tafsir standar yang menurutnya otoritatif dan kompeten. Diantaranya adalah الفتوحاتالالهية karya Sulaeman al-Jamal (w. 1790) ممرآج المنير karya Fakhrul al-Din al-Razi (w. 1209), ممرآج المنير karya al-Syirbhani (w.1570) dan ارشاد العقلى المسلم karya Ibn Su'ud (w. 1574), juga

209Asnawi Ahmad, “Pemahaman Syekh Nawawi tentang ayat Qodar dan Jabbar dalam kitab tafsirnya “Marah Labid” : Suatu studi Teologi”. Disertasi pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1989, h.95-99

210Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfî Ma'nâ Qur'ân Majîd r*, j. I, hal.2

merujuk pada تنوير المتقيا karya al Firuzzabadi (w.1415).²¹¹ Kitab-kitab ini sebenarnya bisa di bilang jarang beredar dan tidak mudah didapatkan, tetapi saat itu Nawawi dapat memperoleh dan menggunakan sebagai referensi.

Dengan menyadari posisi Al-Qur'an menjadi pedoman umat Islam di setiap masa tanpa di batasi ruang dan waktu, Nawawi tidak menambahkan secara tegas dan jelas menyinggung tentang kejadian di tanah dan airnya yang sedang dilanda kolonialisme. Meskipun di beberapa tempat dalam kadar tertentu, Nawawi terlihat ke-Indonesiaannya. Kelugasan bahasa dan penafsiran singkat padat (*ijmâli'*) dari tafsir *Marâh Labîd* memberi kesan sang penulisannya bukan orang Indonesia. Sulit bagi pembaca menyangka bahwa *Marâh Labîd* di tulis oleh orang Indonesia. Meskipun Nawawi dalam tulisannya bukan lagi orang Indonesia, sebaliknya ia sudah memiliki dunia Islam. Akan tetapi kita berasumsi bahwa Nawawi seorang intelektual Jawi yang memiliki jiwa kebangsaannya. Ekspresi perasaan senang terhadap kesulitan-kesulitan yang di alami Belanda dalam perang aceh, di nilai Snouck Horgronje menandakan bahwa Nawawi adalah pemikir yang memiliki perasaan keagamaan dan kebangsaan yang sangat tinggi. Salah satu bukti dari penilaian Snouck adalah ungkapan Syekh Nawawi yang di ucapkan kepadanya bahwa andaikata kesultanan Banten akan di hidupkan kemabali atau sebuah negara islam yang independen didirikan disana, maka ia akan menerimanya tanpa mempersoalkan dari aliran mana munculnya.²¹² Bahkan kalau di lihat dari indikasi Nawawi ketika menafsirkan ayat 9 surat *al-Mumtah^hanah* dalam kalimat di tafsirkan melebar dengan *menyenangi dan menolong musuh*. Dari ayat ini nampak ia tidak senang terhadap orang yang memihak musuh islam. Hal ini mengindikasikan bahwa orang yang hanya menyenangkan dan apalagi menolong musuh sudah pantas untuk di perangi. Indikasi ini bisa jadi menunjukkan bahwa ia setuju terhadap sikap

211 Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfi Ma'nâ Qur'ân Majîd*, j.I, h.3.

212 Karl A, Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad 19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, hal.120.

permusuhan terhadap orang yang bekerja sama dengan pihak musuh, terutama Belanda, ciri ini akan di jelaskan lebih detil di belakang.

Metode Penafsirannya

Dalam studi ilmu tafsir ada tiga ciri pokok yang perlu di lihat dalam setiap membahas metode tafsir suatu karya tafsir ; yakni tehnik, bentuk dan coraknya. Ciri pertama adalah di cari tehnik penafsirannya, yaitu bagaimana suatu tafsir menggunakan tehnik pembahasannya. Apakah ia menggunakan tehnik analisis (*tahlily*), global (*Ijmaly*), perbandingan (*muqarran*) atau tematik (*al-Maudhû'i*), *tahlîliy* adalah tehnik pemaparan tafsir Al-Qur'an yang menjelaskan makna Al-Qur'an secara berurutan ayat demi ayat dari surat *Al-Fâtihah* hingga surut *al-Ikhlâs* sesuai dengan urutan naskah Usmani. Hampir mirip dengan *tahlîliy*, *ijmâli* terikat dengan susunan ayat demi ayat tetapi dengan bahasa yang lebih tetapi dengan bahasa yang lebih ringkas Al-Qur'an di tafsirkan sesuai dengan alur bahasan ayat dan tidak dibahas secara detail. Sedangkan *muqarran* merupakan tehnik perbandingan antara makna suatu ayat dengan ayat yang lain untuk mencari pemahaman suatu teks ayat. Terakhir *maudhû'iy* adalah suatu tehnik penafsiran tematis menurut al-Qur'an dengan cara mengumpulkan semua ayat yang terkait dengan satu tema lalu di ambil untuk kesimpulannya. Ciri kedua mengutarakan suatu bentuk penafsiran ayat, yaitu sejauh mana suatu tafsir menggunakan sumber-sumber penafsiran; baik ayat-ayat al-Qur'an, riwayat hadis, *isrâ'îliyyat* ataupun *ra'yu*. Cara seperti itu biasanya memiliki dua bentuk : tafsir *al-ma'tsûr* dan *al-ra'yu*. Jika penafsirannya banyak menggunakan riwayat-riwayat hadis maka ia di sebut tafsir *al-ma'tsûr*, tetapi jika banyak menggunakan rasio ia di sebut tafsir *al-ra'yu*. Ketiga, afiliasi terhadap disiplin ilmu apa penafsir terpengaruh. Biasanya tergantung latar belakang dan keahlian penafsir. Apakah ia seorang ahli hukum (*Fiqh*), Teologi (*Kalam*), sufi ataukah Filosof.²¹³

213Ali Iyazi membedakan secara tegas ketiga ciri tersebut dengann istilah *Manhaj,Istijah dan Laun*. Lihat Ali Iyazi , *Al Mufasssirun ;Hayatuhum wa Manhajubun*, (Teheran Muassasah al-

Untuk melihat lebih jelas bias dilihat contoh penafsiran Nawawi terhadap surat Yusuf/12:1-4 berikut ini :

سورة يوسف عليه السلام مكية وهي مائة واحدى عشرة آية

وألف وتسعمائة و ست وتسعون كلمة وسبع الاف ومائة وستة وسبعون حرفا
(بسم الله الرحمن الرحيم) وعن ابن عباس أنه قال سألت اليهود النبي صلى الله عليه و سلم فقالوا حدثنا عن أمر يعقوب وولده وشأن يوسف فزلت هذه السورة (الر تلك آيات الكتاب المبين) اى تلك الايات التى نزلت اليك فى هذه السورة المسماة الر هى آية الكتاب المبين وهو القرآن الذى فيه قصة يوسف فى حال كونه (قرآن عربيا لعلمكم تعقلون) ائ لكن تفهموا هعانيه فى امر الدين فنعلموا أن قصه كذلك ممن لم لايتصور الا بالا يحاء (نحن نقص عليك أحسن القصص بما أو حينا اليك هذا القرآن) أى بسبب ايجائنا اليك هذه السورة (ولمن العافلين) عن هذه القصة لم تخرج ببالك ولم تفرع سمعك قط (اذ قال يوسف) منصوب بقال يابنى اى قال يعقوب يابنى وقت قول يوسف له كيت وكيت او بدل اشتمال (لابيه) يعقوب بن ابراهيم عليهم الصلاة والسلام (بايت اى رايت) فى منام النهار (احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم لى ساجدين) قال وهب رأى يوسف عليه السلام وهو ابن سبع سنين أن احدى عشرة عصا طولا كانت مر كوزة فى الارض كهينة الدائرة واذا اعصا صغيرة وثبت عليها حتى ابتلعتها فذكر ذلك لاية فقال ايك ان تذاكرها لهم فيغولك الغوائل روى عن جابر رض الله عنه أن يهوديا جاء الى رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال يا محمد أخبرنى عن النجوم التى رآهن يوسف عليه السلام فسكت النبي صلى الله عليه السلام فأخبره بذلك فقال صلى الله عليه و سلم لليهود اذا اخبرتك بذلك هل تسلم فقال نعم قال جريان والطارق والذبال وقابس وعمودان والفليق والمصبح والضروخ والفرغ ووثاب وذوالكتفين راها يوسف عليه السلام و الشمس والقمر نزلن من السماء وسجدن له فقال اليهودى اى والله انما لأسماوها

Dalam terjemah Bahasa Indonesia penafsiran nawawi terhadap ayat 1 sampai 4 dari surat Yusuf itu adalah sebagai berikut :

1. (*Dengan menyebut nama Allah yang maha pengasih lagi maha penyayang*). Dari Ibn Abbas bahwa orang-orang Yahudi bertanya pada Rasulullah SAW. Mereka berkata kabarkan cerita tentang Nabi Ya'kub dan anaknya serta Yusuf . maka turunlah ayat ini (Alif lam Ra adalah ayat –ayat kitab yang nyata). Artinya ayat-ayat yang di turunkan padamu didalam surat ini yang dinamakan alif Lam Ra adalah ayat-ayat kitab yang jelas yakni al-Qur'an yang menjelaskan antara petunjuk , kisah-kisah orang terdahulu.
2. (Sesungguhnya kami turunkan al-Kitab) artinya kitab tersebut yang di dalamnya terdapat kisah Yusuf dimana kitab tersebut merupakan (al-Qur'an berbahasa arab supaya kamu memahaminya) Artinya supaya kamu memahami makna-maknanya dalam perkara agama. Dengan begitu kamu mengetahui kisah tersebut yang di peroleh dan orang yang tidak mempelajari masalah kisah tersebut merupakan mu'jizat yang hanya di gambarkan melalui wahyu.
3. (Kami menceritakan kepadamu kisah yang paling mulia surat tentang kisah ini turun karena akan mewahyukan ini kepadamu) artinya wahai rasul paling mulia surat tentang kisah ini turun karena akan mewahyukan padamu sebab didalam cerita tersebut terdapat pelajaran ('Ibrah') bahwa tidak ada yang mencegah kehendak Allah ta'ala, dan sifat hasud itu penyebab dari sikap tidak mau menolong orang, serta kesabaran itu menjadi kunci penyelesaian masalah. (*dan sesungguhnya kamu sebelumnya*) artinya sesungguhnya kondisi dulu kamu ketika sebelum kami wahyukan surat tersebut pada kamu sekalian (*termasuk orang-orang yang belum mengetahui*) tentang kisah ini yang tidak pernah terbentuk dalam benakmu dan tidak pernah terdengar di telingamu sama sekali.
4. (*Ketika yusuf berkata*) dinasabkan dengan lafadz *Qo'la ya' Bunayya* (berkata wahai anakku) artinya Ya'kub berkata wahai anakku ketika Yusuf berkata padanya begini begitu atau menjadi halal dari kalimat. *Ahsanal Qosasi* berupa badal *Iisyimal* (*pada bapaknya*) Ya'kub bin bin Ishak bin Ibrahim a.s (*Hai bapakku sesungguhnya aku bermimpi melihat*) di tidur siang (*sebelas bintang dan matahari dan rembulan bersujud kepadaku*) Wahab berkata waktu Yusuf berusia tujuh tahun ia bermimpi sebelas tongkat panjang terbenam di bumi seperti bentuk lingkaran, satu diantaranya tongkat kecil terkurung di tengah-

tengahnya lalu ia di telan mereka. Kemudian di ceritakanlah pada ayahnya. Tetapi ayahnya berkata : jangan kau ceritakan cerita mimpi itu pada saudara-saudara mu” kemusian di usia dua belas tahun nabi Yusuf bermimpi lagi tentang matahari, bulan dan bintang bersujud kepadanya. Lalu di ceritakan lagi kepada ayahnya. Lagi-lagi ayahnya berkata: Jangan kau ceritakan kepada mereka , nanti mereka akan berbuat jahat kepadamu. Diriwayatkan dari Jabir a.s bahwa seorang Yahudi datang pada Rasulullah SAW dan berkata : Hai Muhammad kabarkan kepada saya bintang-bintang yang diimpikan Yusuf a.s. lalu nabi terdiam sejenak dan turunlah Jibril a.s dan menceritakan kisah tersebut. Kemudian nabi berkata kepada orang Yahudi tersebut “kalau aku ceritakan cerita itu maka maukah kamu masuk islam “Dia pun menjawab ‘Iya” . lalu nabi melanjutkan bicara “*jiryān. Al-Tariq . al-Dziyal, Qabis, Amudan, al-Faliq, al-Mushih, al-Durukh, al-Farag, Wasah dan Dzulkatifain* adalah mereka yang diimpikan nabi Yusuf, matahari dan bulan turun dari langit dan sujud padanya, “setelah itu orang Yahudi berkata ‘benar, demi Allah itulah nama-nama mereka”.

Terlihat sekali penerapan Metode *ijmâliy* dalam penafsiran ini, yaitu suatu metode tafsir yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an dengan cara mengemukakan makna global. Didalam sistematika uraiannya, penafsir akan membahas ayat demi ayat sesuai dengan susunan yang ada di dalam mushaf, kemudian mengemukakan makna global yang dimaksud oleh ayat tersebut. Dengan metode ini seorang penafsir menggunakan lafadz bahasa yang mirip bahkan sama dengan lafadz al-Qur’an itu sendiri. Tidak jauh dari lafadz-lafadznya. Cara penafsiran dengan gaya bahasa seperti, demikian sangat jelas bagi pendengar dan mudah di pahami.²¹⁴

Sebagaimana terlihat dalam kutipan, tehnik pemaparan yang di pakai *Marâh Labîd* tidak jauh berbeda dengan *Tafsir Jalâlain* Yakni ringkas tapi mencakup. Dibandingkan dengan tafsir lain ia termasuk yang mudah di mengerti, menggunakan bahasa yang sederhana, serta pembahasannya tidak terlalu jauh dari konteks lafadz ayat. Dalam disiplin ilmu tafsir sistematika pembahasan seperti ini lebih dikenal dengan metode *ijmâly* (global). Metode

214 Al-Farmawi, *al-Bidâyât fî al-Tafsîr al-Maudhûiy*, Mesir :Matba’at al-Hadarat al-Arabiyyah, 1977, cet 2, hal.43-44.

Ijmali adalah suatu metode tafsir yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna global. Didalam sistematika uraiannya, penafsir akan membahas ayat demi ayat sesuai dengan susunan yang ada di dalam mushaf, kemudian mengemukakan makna global yang dimaksud oleh ayat tersebut,. Dengan metode ini seorang penafsir menggunakan lafadz bahasa yang mirip bahkan sama dengan lafadz al-Qur'an itu sendiri. Tidak jauh dari lafadz-lafadznya.²¹⁵

Dalam setiap menafsirkan mula-mula Nawawi menjelaskan terlebih dahulu jumlah ayat, kalimat dan huruf suatu ayat. Tidak di ketahui secara pasti motivasi penyebutan jumlah tersebut , tapi yang jelas ia mengikuti langkah kitab tafsir referansinya yakni Ibn Sa'ud dan *al-Sirâj al-Munir* yang selalu menyebut jumlah ayat, kalimat dan huruf setiap surat. Dalam kitab *Nihâyat al-Zain* Nawawi menyinggung tentang jumlah ayat dalam Al-Qur'an. Ia sependapat dengan pendapat yang mengatakan bahwa jumlah ayat dalam Al-Qur'an sebanyak 6666 ayat. Berbeda dengan ulama yang mengkategorisasikan jumlah ayat ke dalam beberapa disiplin ilmu. Dalam al-Itqon dijelaskan bahwa ulama tafsir banyak menghitung jumlah ayat bertujuan untuk gemar membaca al-Qur'an dimana membaca alqur'an berpahala disetiap huruf yang dibacanya²¹⁶ Nawawi justru membagi berdasarkan isi ayat, diantara 6666 ayat tersebut terdiri dari 1000 tentang perintah (*amr*), 1000 tentang larangan (*nahy*), 1000 tentang janji (*wa'ad*), 1000 tentang (*wa'id*), 1000 tentang khabar dan cerita (*'ibr wa amsâl*), 500 tentang penjelasan haram dan halal, 100 tentang *nasakh* dan *mansûkh*, 66 tentang doa, istighfar dan dzikir.²¹⁷

Terkadang ia juga menyebut beberapa macam nama surat selain nama yang di kenal, sesekali ia menyebut kan sumber informasi penamaan tersebut. Nama-nama surat yang di tampilkan banyak yang mengindikasikan bahwa itu

215Al-Farmawi, *al-Bidâyat fî al-Tafsîr al-Maudû'iy*, hal.43-44.

216 Abdul Wahhab Khallaf dalam bukunya Ilm Usul al-Fiqh, Kairo:t.p., 1956, hal.34-35 dan Jalaluddin al-Suyûthiy, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Dâr al-Fikr : T.t, juz.1,hal.72

217Muhammad Nawawi al-Bantani , *Nihayat al-Zain fî Irsyadi al-Mubtadi'in* ,tp: Syarikat Nur Asia,t.t., hal.80

merupakan satu tema dalam surat yang bersangkutan. Misalnya dalam surat yang bersangkutan. Misalnya dalam surat *al-Mumtahanah*, disana Nawawi menyebutkan juga nama *al-Muha'sirah*, *al-Fudihah* dan *Barâ'ah*²¹⁸. Seakan Nawawi hendak mengatakan bahwa surat yang bersangkutan berada dalam satu kesatuan tema tersebut.

Dalam suatu karya tafsir jarang di temukan memiliki memiliki metode penafsiran dengan menggunakan tehnik atau bentuk penafsiran yang tunggal. Suatu tafsir tidak selamanya dalam menafsirkan menggunakan sumber penafsiran hanya dari satu arah saja.²¹⁹ Suatu tafsir dapat di sebut tafsir *al-ma'tsûr* tetapi terkadang ia juga termasuk dalam tafsir *al-ra'yu*, sebab seringkali ia menjelaskan suatu ayat banyak menyebut penjelasan-penjelasan Nabi dan sahabat di sertai rangkaian sanad tetapi terkadang ia juga secara detail menjelaskan dengan menggunakan akal. Demikian juga dalam tehnik pemaparannya, sering kali kita temukan tafsir menggunakan tehnik *tahlily* tetapi kadang ia menjelaskan secara singkat yang dapat di masukkan dalam kategori *ijmâliy* . tetapi kadangkala ia menjelaskan secara singkat yang dapat di masukkan dalam kategori *ijmali*. Jadi tidak selamanya suatu karya tafsir hanya menggunakan satu bentuk atau tehnik tertentu saja.

Begitu pula dengan *Marâh Labîd*, dalam contoh di atasterlihat tafsir ini termasuk tafsir *ijmâliy* karena ia menggunakan penjelasan ringkas dan mengikuti alur kalimat al-Qur'an sehingga tidak bisa di bedakan nama kalimat al-Qur'an dan tafsirnya. Namun di beberapa tempat ia juga sebenarnya menjelaskan detil layaknya tafsir *Tahlily*. Seperti ketika menafsirkan sirat Al-Hasyr/59:16, Nawawi menjelaskan ayat sampai menghabiskan satu halaman penuh sementara yang lain ia hanya menjelaskan singkat saja. Hanya saja frekwensinya lebih banyak menggunakan *ijmâliy* dari pada *tahlily*. Bila *al-Jalalain* lebih banyak tidak di barengi dengan paparan panjang maka *Marâh Labîd* sering menjelaskan suatu bahasan ayat

218 Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfi Ma'nâ Qur'an Majîd*, j.2, hal.369

219 Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfi Ma'nâ Qur'an Majîd*, j I, hal.367

dengan panjang lebar. Jadi dapat dikatakan tafsir *Marâh Labîd* menggunakan perpaduan antara *ijmâliy* dan *tahlîliy*.

Demikian pula dalam menentukan bentuk penafsirannya, dengan menggunakan teknik *ijmâliy* terkadang sulit di tentukan sejauh mana *Marâh Labîd* menggunakan sumber penafsirannya sehingga dapat disimpulkan termasuk tafsir *al-ma'tsûr* atau *al-ra'yu*. Dari kutipan contoh di atas Nawawi menyebutkan sumber riwayat *Asbâb al-Nuzûl* secara singkat tidak disertai dengan rangkaian sanadnya sebagaimana layaknya tafsir *al-ma'tsûr*. Cara seperti ini sering di temukan di beberapa tempat dalam tafsir *Marâh Labîd* tidak seperti *Ibn Katsir* atau *al-Tabari*. *Marâh Labîd* meskipun menyebut sumber sanadnya tetapi ia menyebut sanad diperiode Nabi saja, karenanya tidak relevan jika tafsir *Marâh Labîd* secara keseluruhan di sebut sebagai tafsir *al-ma'tsûr*. Bahkan sebaliknya Asnawi dalam disertasinya berkesimpulan bahwa *Marâh Labîd* termasuk tafsir *al-ra'yu* dengan sejumlah indikasi yang di temukannya yang mengarah pada ciri nasionalitasnya. Jadi dapat di sebutkan bahwa Tafsir ini termasuk perpaduan antara bentuk tafsir keduanya.

Adapun corak penafsirannya *Marâh Labîd* termasuk penganut *Ahl as-Sunah wa a- Jamâ'ah* dalam bidang Teologi dan Syafi'iyah dalam bidang fiqih. Dalam bidang ilmu kalam terlihat dari pandangannya tentang *ru'yah*, *arsy*, Pelaku dosa besar, *al-jabr*, *al-ikhtiyâr* cenderung Asy'ariyah. Seperti ketika menjelaskan ayat 103 surat Al-An'âm nampak sekali pandangannya tentang *ruyah*. Disana ia mengatakan :

(*dia tidak dapat dicapai oleh pengelihatan mata*) artinya mata manusia tidak dapat melihatnya di dunia, orang-orang mukminin diakhirat kelak dapat melihatnya, karena sabda Nabi *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam*: Kelak kamu akan melihat Tuhanmu seperti kamu melihat bulan di malam lailah al-Qadr, kamu tidak hancur dalam melihatnya. Bentuk *Tasyhih* (penyerupaan) ini merupakan tasybih antara “melihat” dengan “melihat” dalam hal pencerahan (*al-wadûh*), bukan tasybih antara obyek “Melihat” dengan obyek “melihat” diriwayatkan bahwa sahabat berselisih pendapat tentang Nabi *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam*: Apakah ketika malam *mi'râj*, ia melihat Allah atau tidak. Dan tidak saling mengkafirkan satu sama lain karena masalah ini , dan tidak saling mengklaim menyesatkan. Hal ini menunjukkan bahwa

sebenarnya para sahabat sepakat kalau tidak ada penolakan secara sekali dalam hal melihat (*ru'yah*) Allah SWT.²²⁰

Kemudian dalam bidang *Fiqh*, tafsir ini agakdeteil menjelaskannya, ketika menafsirkan ayat yang berkaitan dengan aturan-aturan hukum *fiqh*, ia cenderung menjelaskannya lebih deteil. Namun demikian ia tidak terlibat dalam diskusi panjang dalam masalah *furû'* dan tidak melakukan *istidlâl*. Seperti ketika bertemu dengan Al-Baqarah/2: 196. Nawawi menafsirkan :

(*Dan sempurnakanlah haji dan umroh karena Allah*) artinya kerjakanlah haji dan umroh sesempurna mungkin sesuai dengan rukun dan syaratnya karena Allah yakni dengan tulus ikhlas hanya beribadah dan jangan campurkan niatnya dengan hal-hal yang menyangkut kepentingan dunia seperti berdagang (*Jika kamu terkepung*) yakni kamu terhalang oleh musuh untuk menyempurnakan ibadah haji dan umroh (*maka semblillah*) korban yang mudah di dapat) artinya bagimu bila hendak *tahallul* maka berkorbanlah binatang yang gampang di dapatkan berupa : unta atau sapi atau kambing karena meninggalkan ihram, lalu sembelillah binatang itu dimana kamu terkurung diluar tanah haram atau di tanah haram (*dan jangan kamu menukar kepalamu, sebelum korban sampai ketempat penyembelihan*), artinya pada waktu sampainya penyembelihan korban, yaitu pada tempat kepongungan menurut pendapat asy-Sy'ari, tetapi sunnah mengirimkan korban ketanah haram, untuk menyimpang perbedaan pendapat Abu Hanifah. Karena itu apabila kamu telah menyembelih korban maka bercukurlah, serta wajib niat *tahallul* ketika menyembelih korban dan bersukur, dengan demikian maka terjadilah keluar dari ibadah haji. Al-Syafi'i berkata:

semua yang telah diwajibkan kepada orang ibadah ihram terhadap hartanya tidak cukup di laksanakan kecuali di tanah untuk orang-orang miskin penduduknya, kecuali di dalam dua macam hal, pertama orang-orang yang menggiring korban yang rusak di perjalanan maka hendaklah ia menyembelihnya. Lalu dia biarkan antara ibadah itu dan orang-orang miskin, denda bagi orang yang terkepung oleh musuh maka dendanya itu boleh disembelih di mana ia bertahan, karena denda itu hanyalah untuk

220Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfi Ma'nâ Qur'ân Majîd*, j.I, h.255

*menghilangkan ketakutan, sedangkan hilangnya ketakutan itu hanya di peroleh tatkala ia mampu di mana ia terkepung.*²²¹

Kutipan di atas selain mengindikasikan kecenderungan *Marâh Labîd* lebih banyak menjelaskan hukum fiqh sekaligus juga mempertegas afiliasi mazhab fiqh yang di anutnya. Sebagaimana terlihat di atas ia selalu menggunakan mazhab syafi'iyah sebagai perspektif yang standar dalam menjelaskan ayat-ayat hukum. Rujukan pendapat yang di gunakan bukan saja sisi materi hukumnya (*furû'iyah*) tetapi juga sisi epistemologisnya. Sejalan dengan karyanya yang lain di bidang fiqh, pandangan berfikir ushul fiqh yang bernuansakan Syafi'iyah sangat kental dalam menafsirkan hukum. Sisi rasionalitas dalam hukumpun ia konsistenkan dengan mazhabnya. Seperti ketika menafsirkan An-Nisâ'/4: 59, Nawawi mengatakan bahwa ayat ini merupakan peringatan pada para mujtahid untuk kembali menggunakan metode *qiyâs* ketika penjelasan suatu hukum tidak di temukan dalam Al-Qur'an dan al-Hadis. Suruhan mengembalikan perselisihan tentang sesuatu perkara pada Al-Qur'an dan al-Hadisdalam ayat ini di pahami Nawawi sebagai suruhan menggunakan *qiyâs*. Hal ini sapat terlihat dalam kutipan sebagai berikut :

فَأَنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ (النساء)

(*Jika kalian berselisih pendapat tentang sesuatu , maka kembalilah ia kepada Allah dan rasulnya*) artinya maka jika kalian wahai para mujtahid berselisih pendapat tentang suatu hukum yang tidak tertera dalam al-Kitab, al-Sunnah dan al-Ijma'. Maka kembalilah pada sisi persamaannya dalam hal bentuk dan sifatnya. Inilah apa yang di maksud dengan diperkuat dengan *khobar* dan *atsar*. Adapun *khobar* yang dimaksud disini adalah seperti mereka bertanya pada Rasul Allah tentang ciuman orang yang berpuasa. Nabi berkata “bagaimana pendapatmu jika kamu berkumur?” Hal ini sama maksudnya dengan “bagaimana pendapatmu apakah berkumur itu membatalkan puasa?,” artinya sebagaimana berkumur-kumur merupakan pendahuluan makan demikian juga mencium merupakan pendahuluan melakukan *jimâ'* jadi apabila kumur-kumur tidak membatalkan puasa maka demikian juga mencium. Ketika al-Kast'amiyah bertanya pada Rasul tentang haji untuk bapaknya. Nabi menjawab dengan “bagaimana pendapatmu jika bapakmu punya kewajiban bayar hutang kemudian kamu melunasinya. Apakah itu

221Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfî Ma'nâ Qur'ân Majîd*, j.I, h.51

cukup (menyelesaikan)? Al-Khas'amah berkata : “benar”. Kemudian Nabi melanjutkan “hutang pada Allah lebih wajib di lunasi”. Adapun Atsar yang dimaksud di sini adalah seperti yang di riwayatkan dari Umar bahwa ia berkata ”pahamilah penganalogian (*al-ashâb*) dan perbandingan (*al-Nazhâ'ir*) dan memperteguhkan setiap perkara menurut pendapatmu”. Semua penjelasan diatas menunjukkan bahwa firman Allah SWT “*furuddûhu*” adalah perintah mengembalikan masalah pada masalah hukum yang sama. Inilah yang di sebut Imam Syafi'i r.a. dengan metode analogi persamaan (*qiyash al-ashab*) sebagian besar ulama fiqih menyebutnya dengan analogi jauh (*qiyas al-tardi*).²²²

Mengikuti mazhab Syafi'i Nawawi tidak berarti menolak Mazhab lain. Di beberapa tempat dalam tafsirnya banyak yang mengindikasikan bahwa *Marâh Labîd* tidak fanatik (*ta'asub*) mazhab. Ia terkadang membandingkan empat mazhab yang ada. Sebagaimana terlihat ketika ia menafsirkan surat-surat *al-Maidah* ayat 5 . dimana ia membandingkan lima mazhab untuk menyelesaikan masalah pernikahan antara ahl al-kitab dan muslim Nawawi mengatakan :

(*dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan diantara orang-orang yang di beri al-kitab sebelum kamu*) artinya mereka juga halal bagi kamu meskipun mereka adalah harbi(musuh perang. Sedangkan besar ulama fiqh mengatakan bahwa sebenarnya *ahl al-kitab* yang halal di nikahkan adalah mereka yang menganut kitab Taurat dan Injil sebelum Al-Qur'an turun, karenanya orang-orang yang menganut kitab-kitab tersebut setelah Al-Qur'an turun maka di kecualikan dari hukum ahl kitab demikian pendapat mazhab Imam Syafi'i r.a. Adapun pendapat ahli mazhab tiga lainnya, mereka tidak bicara deteilnya tetapi secara global mereka berpendapat bahwa dihalalkannya memakan daging sembelihannya. Ahl kitab menunjukkan dihalalkannya pula menikahi perempuan-perempuan mereka meskipun mereka masuk agama Ahli Kitab setelah masa penghapusan (*pe-naskh-an*).²²³

Hal yang menarik dari tafsir ini adalah bahwa tafsir *Marâh labîd* banyak ditemukan nuansa-nuansa sufistiknya. Dibeberapa tempat terlihat

222Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfî Ma'nâ Qur'ân Majîd*, j.I, h.156

223Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfî Ma'nâ Qur'ân Majîd*, j.I, h.192

sejumlah ayat yang cenderung ditafsirkan mirip dengan kalangan ahli tasawuf. Asnawi dalam penelitiannya mengatakan bahwa memang Nawawi diasumsikan sebagai pengikut qodariyah. Hal ini terlihat ketika di temukan ada penafsiran yang simetris dengan pandangan para ahli tarekat ketika menafsirkan surat Al-A'râf /7: 205 yang berisi tentang dzikr Penafsirannya tersebut mirip dengan kitab *Miftah al-Shadr*,²²⁴. Di ayat ini Nawawwi sejalan dengan tarekat *Qodariyah* yang banyak menganjurkan ajaran dzikr. Lagi-lagi kesimpulan ini akan menggugurkan prasangka Snouck Horgronje bahwa Nawawi tidak ikut berafiliasi dengan tarekat. Snouck mengatakan bahwa Nawawi hanya mengamalkan tasawuf yang bersifat *akhlâqiy* saja.

Selain itu dalam kutipan contoh penafsiran surat Yusuf di atas Nawawi bahkan seakan menggunakan penafsiran *isyari*. Suatu teknik penafsiran yang biasa yang biasa di lakukan oleh ulama tasawuf falsafi. Disana ketika menafsirkan ال ia mencoba mengungkapkan rahasia dibalik huruf diawal surat. Dan mengatakan bahwa *alif lam mim* adalah nama surat itu sendiri. Model penafsiran ini dilakukan juga di tempat lain misalnya surat *al-Syu'ani* dia mengatakan :

Thâ' Sîn Mîm..... ahl Isyârat mengatakan ini adalah isyarat bahwa *Thâ'* adalah *tuluhi ta'ala* (luasnya Allah ta'ala) dalam hal sempurna keagungannya, *sîn* adalah salamatuhi (bersihnya Allah ta'ala) dari aib dan sifat kurang artinya dengan sendirinya. Allah bersih dari semua itu. *Mîm* adalah *Majduhu* (Tingginya Allah) dalam kemaha muliannya dan mulia tanpa batas. Dan merupakan isyarat juga bahwa *fa* adalah (*Thahâratu*) bersihnya hati Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam* dari mengada-ada, *sin* berarti *Siyâdatuhu* (Kepemimpinan Nabi) atas para nabi dan rasul dan *mim* berarti *musyâhadatuhu* (kesaksian Nabi) terhadap keindahan tuhan semesta alam....²²⁵

Dalam setiap menafsirkan huruf-huruf terpisah diawal surat seperti ini paling tidak Nawawi memiliki tiga sikap; pertama bahwa huruf-huruf tersebut menunjukkan nama suatu surat, kedua mencoba menjelaskan rahasia di baliknya yang terkadang dengan merujuk ahli isyari, ketiga acap kali ia

224Shahibul Wafa Tajul Aripin, *Miftâh al-Shadr* , Tasik: Pesantren Suryalaya 1990, hal. 14 dan Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfi Ma'nâ Qur'ân Majîd*, j. I, hal.313

225Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfi Ma'nâ Qur'ân Majîd*, j. II, hal.104

tawaquf dan mengatakan bahwa Allahlah yang maha mengetahui rahasianya. Disana ia sering kali bersepekulasi mencoba menjelaskan makna rahasia tersebut. Sebagai contoh lain ketika menafsirkan *Alif Lâm Râ* dalam surat al-Hijr/15: 1²²⁶

Contoh ini menunjukkan Nawawi terkadang cenderung menggunakan penafsiran *isyâriy*. Namun penggunaan corak isyari ini tidak sampai mengarah pada penggunaan teori *gnostik* seperti yang dilakukan Ibn Arabi sebab penulis belum menemukan penafsiran sufistik falsafi. Jadi sampai disini agak sulit bila dikatakan bahwa Nawawi tidak berminat terhadap dunia tasawuf sebagaimana dituduhkan Snouck.

Sebagai seorang yang banyak memiliki karya di bidang gramatika bahasa (*Nahwu*) Nawawi juga banyak memperlihatkan keahliannya di bidang ini. Dalam tafsirnya ini sulit disembunyikan kepiawaiannya dalam bidang tata bahasa. Sebagaimana terhadap disiplin keilmuan lainnya Nawawi juga menggunakan pengetahuan bahasanya sebagai alat untuk mengupas makna di balik ayat. Seperti tentara dalam kutipan surat Yusuf di atas. Disana Nawawi segera memposisikan kalimat yang berfungsi menegaskan (*li at-ta'kîd*) dengan *dhamîr sya'n*. Sehingga dengan susunan posisi demikian pemahamannya menjadi *sesungguhnya posisi kamu dulu sebelum kami wahyukan surat ini kepada kamu sekalian*. Sungguhpun demikian penggunaan analisa bahasa paling sering di gunakan justru untuk menjelaskan kedudukan susunan kalimat dalam setiap ayat yang memiliki perbedaan qirâ'at. Dengan analisa bahasa ini akan jelas makna sebuah ayat meski terdapat perbedaan qira'ât seperti terlihat dalam surat Ar-Rahmân/55 ayat 12 :

والحب ذو العصف والريجان

Dari Ibn Amr membaca nasab di ketiga kalimat tersebut karena lafadz khalaqo yang tersembunyi. Artinya Allah menciptakan semua biji-bijian

²²⁶Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfi Ma'nâ Qur'ân Majîd*, j. I, hal.440.

seperti biji gandum dan biji beras yang memiliki daun dan Dia menciptakan wewangian yang di kenal dapat menebarkan manfaat obat-obatan atau farfum. Hamzah dan Kisai merafa'kan kata *al-habb* dan *dzu* sebagai sifat dari *fakihat* dan men-jar-kan kata *al-raihân* sebagai sifat dari kata *al-'ashf*. Artinya di dalam buah-buahan terdapat biji yang memiliki batang dan daun. Selebihnya membaca *raf'* di ketiga kalimat tersebut memiliki sebagai kata sifat dari kata *fâkihah*. Artinya didalamnya terdapat biji-bijian yang memiliki daun yang keluar dari sisi-sisi batang seperti daun-daun tangkai dari atas hingga ke bawahnya dan didalamnya terdapat parfum atau wewangian terkenal. Di perbolehkan bagi yang membaca *raf' ilaih* di poisinya, artinya mempunyai tangkai dan buah atau Allah menciptakan yang punya rizki yaitu buah-buahan.²²⁷

Kemudian ditemukan juga Nawawi senang bercerita deteil tentang deteilnya suatu kisah yang terkadang kurang relevan dengan maksud ayat. Kecendrungan seperti ini terkadang kurang relevan dengan maksud ayat. Kecendrungan seperti ini mengantarkan Ali Iyazi berkesimpulan bahwa Nawawi tidak selamat dari *Israiliyat*. Dalam kutipan contoh surat Yusuf diatas kita bisa menyaksikan bagaimana Nawawi menjelaskan rincian peristiwa mimpi Nabi Yusuf yang boleh jadi ini adalah cerita *israiliyat*. Dikatakan disana bahwa Nabi Yusuf sebelum mimpi dapat petunjuk dari Allah ia telah bermimpi dua kali.

Namun secara keseluruhan Iyazi menilai kitab *Marah Labid* sebagai kitab yang pantas dijadikan sebagai refeensi tafsir berkualitas.²²⁸ Singkatnya rafsir *Marah Labid* yang ringkas penjelasannya di mana penulisnya menganggap penting untuk tidak keluar dari alur kontek lafadz, menjelaskan makna dan tafsirnya, menyebut riwayat Qiro'at, menjelaskan keutamaan membacanya, menyebutkan riwayat-riwayat asal yang membantu pemahaman makna serta menyebut *Ashab al-Nuzul*

227M Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfî Ma'nâ Qur'ân Majîd* , j.II, hal.341

228Muhammad Ali Iyari, *Al Mufasssirun, hayatuhum wa Manhajuhum*, Teheran:Muassasah al-Tiba'at wa al-Nasyr al-Saqofah al-Irsyad al-Islamiy, 1414 H,hal.643.

3. Pandangan Positif Al Qur'an Terhadap Ahl Al –Kitâb dalam *Marâh Labîd*

Di samping kritik atas *Ahl Al –Kitâb* Al-Qur'an juga memiliki ayat-ayat yang memuat pernyataan positif atas mereka. Sudut pandang mufassir akan mempengaruhi kesan positif pada potensi tekstual ayat. Pada dasarnya keterangan mufassirlah yang akan memunculkan kesan positif itu kepermukaan, berikut beberapa penafsiran Nawawi Al-Bantaniy pada ayat-ayat tersebut.

Pencitraan dalam Identifikasi yang Baik

Yahudi dan Nasrani disebutkan dengan komunitas agama lain didalam Al-Qur'an. Pada penggambaran awal ini sudah diberikan pencitraan positif sebagaimana:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٢)

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja (di antara) mereka yang benar beriman kepada Allah dan hari akhir, dan melakukan kebajikan, mereka mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut pada mereka, dan mereka tidak bersedih hati. QS. Al-Baqarah /2:62.

Cara penafsiran lafzhiyyah yang mirip pada tafsir *Jalâlain* ini, tidak banyak memberi informasi, إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا hanya diartikan أي الَّذِينَ تَهَوَّدُوا

atau yang berpegang pada ajaran Yahudi. Pada وَالنَّصَارَى diartikan أي الَّذِينَ

اتنصروا atau yang memeluk agama Nasrani. Dengan model ini Nawawi tidak memberikan informasi tentang komunitas keagamaan tersebut sebagaimana para mufassir kadang memberikan informasi untuk para pembacanya. Keterangan tentang الصَّابِئِينَ dijelaskan sebagai yaitu orang-orang yang keluar dari satu agama ke agama yang lain, mereka adalah suatu kaum dari kalangan orang-orang Nasrani yang mencukur bagian tengah kepala mereka dan

membaca kitab Zabur serta menyembah malaikat, mereka mengatakan, “Hati kami telah kembali kepada Allah”. Selanjutnya *مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا* ditafsirkan dengan (siapa saja –diantara mereka- yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal shalih antara mereka dan Tuhan mereka- *فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ* mereka akan mendapat pahala dari Tuhan mereka) karena Dia akan memasukkan mereka ke dalam surga- *وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ* (tidak kekhawatiran terhadap mereka dan tidak pula mereka bersedih hati) ketika orang-orang kafir merasa takut akan siksa dan orang-orang yang lalai menyesali diri mereka sendiri karena luput dari pahala.²²⁹

Pada bagian makna diberikan duapenjelasan yang diawali dengan kata *المعنى* dengan kata *والمعنى*. Pada bagian makna pertama: Sesungguhnya orang-orang yang beriman sebelum kedatangan Nabi Muhammad *shallâ Allâh ‘alaihi wa sallam* yaitu mereka yang hidup pada masa *fatrah*(kekosongan wahyu kenabian), yaitu orang-orang yang beriman kepada Isa *‘alaihi as-salâm* seperti Qis ibn Sâ'idah, Buḥayrah ar-Râhib, Habîb an-Najjâr, Zayd ibn ‘Amr ibn Nufail, Waraqah ibn Naufal, Salmân al-Fârisiy, Abû Dzar al-Ghifâriy dan delegasi Najâsiyy dan mereka yang dinilai sesat oleh Yahudi, Nasrani dan Shâbi`in. Siapapun diantara mereka yang beriman akan diutus-Nya Muhamammad *shalla Allâh ‘alaihi wa sallam*, beriman kepada Allah, kepada adanya hari kemudian dan kepada Muhamammad *shalla Allâh ‘alaihi wa sallam* maka mereka akan mendapat pahala dari Tuhan mereka. Pada bagian makna pertama: Sesungguhnya orang-orang yang beriman secara lisan bukan hatinya mereka adalah orang-orang munafik, orang-orang Yahudi, Nasrani dan Shâbi`in. Siapapun diantara mereka yang ingin beriman dengan sebenarnya

229 Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfi Ma'nâ Qur'ân Majîd*, j. I, hal.20.

maka dia menjadi orang yang beriman menurut Allah. Demikian Nawawi mengutip pendapat Sufyân ats-Tsauriy.²³⁰

Sebagai pembanding maka ayat serupa bisa dilihat pada penafsiran berikut:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٩)

Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, Sabiin dan orang-orang Nasrani, barang siapa beriman kepada Allah, kepada hari kemudian dan berbuat kebajikan, maka tidak ada rasa khawatir padanya dan mereka tidak bersedih hati. Al-Maidah/5: 69.

Penafsiran utuhnya adalah sebuah penafsiran yang menerangkan tentang definisi kelompok-kelompok keagamaan dalam desinisi sederhana. Hal ini bias dilihatdilihat pada penafsiran berikut:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ إيمانا حقا بموسى و بجملة الأنبياء و الكتب و ماتوا على ذلك فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ أي دخلوا في اليهودية ﴿وَالصَّابِئُونَ﴾ هم قوم من النصارى وهم ألين قولا من النصارى ﴿وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ﴾ من هؤلاء ثلاثة ﴿بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ أي خالصا فيما بينه و بين ربه و تاب اليهودى من اليهودية و الصابئة من الصابئة و النصارى من النصرانية ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ إذا ذبح الموت ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٦٩) إذا أطبقت النار.

Pada bagian ini setelah pemberian definisi selesai diuraikan posisi setiap kata dalam kalimat dengan kaca mata ilmu *Nahwu*. Disini diterangkan posisi setiap kata penting dalam struktur kalimat.

Penerjemahan dalam Bahasa Indonesia unuk tafsir diatas adalah: ﴿

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ “Sesungguhnya orang-orang –nabi dan kita-kitab dan tetap

²³⁰ Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfi Ma'nâ Qur'ân Majîd*, j. I, hal.20.

mati dalam keadaan demikian maka tidak ada rasa khawatir padanya dan mereka tidak bersedih hati. Kalimat ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ ditafsirkan dengan orang-orang yang masuk ajaran Yahudisme . Kalimat ﴿وَالصَّابِغُونَ﴾ mendapat tafsiran “ mereka bagian dari kaum Nasrani yang menyatakan secara lisan bahwa mereka bagian Nasrani,” kalimat itu dipisahkan dari kalimat selanjutnya. Kalimat ﴿وَالنَّصَارَىٰ مَنِ آمَنَ﴾ hanya ditambahkan dan golongan yang tiga tanpa menafsirkan kata وَالنَّصَارَىٰ lebih panjang. Kalimat ﴿بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ﴾ diterangkan untuk menyimpulkan dengan: ” yaitu dengan kemurnian antara apa yang ada padanya dan rabbnya, yang Yahudi bertaubat dari Yahudisme, yang Shâbi`in dari Shâbi`iyyah dan Nasrani dari ajaran Nasrani. Kalimat ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ﴾ ditambah keterangan keadaan jika disembelih kematian. Kalimat ﴿وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٦٩) ditambah keterangan keadaan “ jika ada penggolongan ahli neraka.

Ayat serupa yang lain sebagai pembandingan juga bisa dilihat pada penafsiran berikut:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ
اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (١٧)

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang Yahudi, orang Shabi'n, orang Nasrani, orang Majusi dan orang musyrik, Allah pasti memberi keputusan di antara mereka pada hari Kiamat. Sungguh, Allah menjadi saksi atas segala sesuatu. QS. Al- Hajj/22:17.

Penafsiran utuhnya adalah sebuah penafsiran yang masih hanya menerangkan tentang definisi kelompok-kelompok diatas. Hanya pada pengelompokkan di ayat ini tersebut Majusi, penafsirannya sebagai berikut:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بكل ما يجب أن يؤمن به ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ أي تدبوا بدين اليهودية ﴿وَالصَّابِينَ﴾ هم شعبه من النصارى قيل : سميت بذلك لنسبتها إلى صابىء عم نوح عليه السلام ﴿وَالنَّصَارَى﴾ وهم الذين اتحلوا دين النصرانية ﴿وَالْمَجُوسَ﴾ وهم عبدة الشمس النيران ﴿وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ هم عبدة الأوثان ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ في الأحوال و الأماكن فيظهر الحق من المبطل فلا يجازهم جزاء واحدا من غير تفاوت و لا يجمعهم في مواطن واحد ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ أي: فهو عالم بما يستحقه كل منهم فلا يجزي في ذلك الفصل حيف و لا يغيب عن علمه شيء.

Penerjemahan Indonesia ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ “Sesungguhnya orang-orang yang beriman” hanya ditambah dengan dengan setiap yang dicintai untuk diimani. Kalimat ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ditafsirkan dengan orang-orang beragama dengan Yahudisme . Kalimat ﴿وَالصَّابِينَ﴾ mendapat tafsiran “mereka bagian dari kaum Nasrani, dinamakan demikian dinisbatkan kepada paman Nabi Nuh *‘alaihi as-salâm* . Kalimat ﴿وَالنَّصَارَى﴾ disebut sebagai yang memilih agama Nasrani. Kalimat ﴿وَالْمَجُوسَ﴾ disebut sebagai para penyembah matahari dan api sebagaimana ﴿وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ disebut sebagai penyembah berhala. Dalam menafsirkan ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ “Allah pasti memberi keputusan (memisahkan) di antara mereka pada hari Kiamat “ pada keadaan dan tempat yang berbeda sehingga jelas ahli kebenaran dan keburukan /kebatilan sehingga tidak akan mendapat satu balasan yang sama tanpa pemisahan dan tidak akan dikumpulkan disatu tempat yang sama. Penjelasan tambahan ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ dengan: ”

Sungguh, Allah menjadi saksi atas segala sesuatu “, Allah Maha Mengetahui hak tiap pribadi mereka maka tidak akan tertukar dan tidak akan dihilangkan sesuatu ganjaran dari amalan mereka sedikitpun.

Pada bagian akhir keterangan ini diberi penjelasan bahwa keberadaan agama-agama adalah karena perbedaan pada nabi-nabi yang banyak, sebagian manusia mengakui keberadaan para nabi sebagiannya lagi tidak. Yang mengakuipun ada yang mengikuti nabi atau orang yang menganggap dirinya atau dianggap nabi. Para pengikut nabi adalah Muslim, Yahudi dan Nasrani dan Shâbi`in kelompok lain antara Yahudi dan Nasrani. Mereka berselisih pada kenabian Muhammad, Musa dan Isa ‘*alaihim as-salâm*. Yahudi menegaskan kenabian Muhammad dan Isa ‘*alaihimâ as-salâm*. Nasrani menegaskan kenabian Muhammad *shalla Allâh ‘alaihi wa as-sallam*. Shâbi`in terkadang sepakat dengan Nasrani dalam ajaran pokok agama mereka maka ketika itu boleh menikahi mereka, dan kadang bertentangan, ketika itu haram menikahi mereka. Ada juga yang memastikan bahwa mereka adalah kaum terdahulu Nasrani yang menyembah tujuh planet kelompok ini yang diharamkan menikahi mereka. Pengikut *mutanabi`* mereka adalah Majusi, ada yang menyebut mereka sebagai najis atau kotoran. Peningkar total para nabi adalah para penyembah patung mereka yang disebut musyrikin, termasuk didalamnya agama Brahmana (Hindu) dengan segala tingkatannya. Nawawi mengutip Qatadah dengan: Agama ada banyak, satu bagi Allah *Ta’alâ* yaitu Islam, lima bagi Syaithan yaitu selain Islam.²³¹

Penyebutan Segolongan *Muqtashidah* diantara *Ahl al-kitâb*

Ketika Yahudi dan Nasrani secara umum dianggap menyimpang maka Allah masih memberikan pembelaan atas potensi sebagian dari mereka untuk masuk pada kategori *Muqtashidah*. disebutkan dengan komunitas agama lain didalam Al-Qur’an. Pada penggambaran awal ini sudah diberikan pencitraan positif sebagaimana

²³¹ Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfî Ma’nâ Qur’ân Majîd*, j.II, hal 58-59.

وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ
تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ (٦٦)

Dan sekiranya mereka sungguh-sungguh menegakkan (hukum) Taurat, Injil dan (Al Quran) yang diturunkan kepada mereka dari Tuhannya, niscaya mereka akan mendapat makanan dari atas dan dari bawah kaki mereka. Di antara mereka ada sekelompok yang jujur dan taat. Dan banyak di antara mereka sangat buruk apa yang mereka kerjakan. Al-Mâidah/5: 66.

Nawawi berpendapat bahwa jika mereka melaksanakan hukum-hukum dalam kitab-kitab suci mereka maka akan dianugerahi kekayaan dan rejeki dari Tuhan, termasuk di antaranya adalah beriman kepada Nabi Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam yang memang diserukan oleh kitab Taurat dan Injil. Kalimat *لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ* merujuk kepada kekayaan dan kemakmuran. Sehingga mereka akan diberi hujan untuk menyuburkan tanah-tanah pertanian, kebun-kebun sehingga menghasilkan panen dan buah. Frase *وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ* menunjukkan bahwa Yahudi dan Nasrani dituntut untuk mengimani seluruh kita yang telah diturunka kepada mereka.²³²

Adanya golongan *Muqtashidah* ini menunjukkan adanya Peluang Meraih Hidayah dengan Menegakkan Taurat dan Injil. Ketika Yahudi dan Nasrani secara umum dianggap menyimpang maka Allah masih memberikan pembelaan atas potensi sebagian dari mereka untuk masuk pada kategori *Muqtashidah*.

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ
رَبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ
الْكَافِرِينَ (٦٨)

²³² Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfî Ma'nâ Qur'ân Majîd*, j. III, hal.235.

Katakanlah, "Wahai Ahli Kitab! Kamu tidak dipandang beragama sedikit pun hingga kamu menegakkan ajaran-ajaran Taurat, Injil dan Al-Qur'an yang diturunkan Tuhanmu kepadamu." Sesungguhnya apa yang diturunkan Tuhanmu kepadamu akan membuat banyak di antara mereka lebih durhaka dan lebih ingkar, maka janganlah kamu bersedih terhadap orang-orang yang kafir. Al-Mâidah/5: 68.

Jika Yahudi dan Nasrani benar-benar melaksanakan ajaran kitab-kitab itu seutuhnya, termasuk berita tentang Muhammad dan informasi kedangannya, maka yang demikian dapat mendatangkan rejeki dari Tuhan. Karena kamu tidak beriman kepada Al Qur'an dan Nabi Muhammad *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam*, demikian juga tidak beriman kepada nabi kamu dan kitab kamu serta tidak berpegang kepada kebenaran dan tidak bersandar kepada suatu dasar pun.

Karena kekafiran mereka kepada Al-Qur'an. Kalimat *فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ* ini ditafsirkan oleh Nawawi dengan” Janganlah bersedih atas bertambahnya perbuatan melampaui batas dan kekufuran mereka dan bukan disebabkan diturunkannya azab dan laknat atas mereka.²³³

Ahli Kitab memiliki berbagai tingkatan terkait dengan keimanan kepada apa yang dibawa oleh Nabi, hal ini tergambar dari ayat-ayat berikut:

لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ
(۱۱۳) يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (۱۱۴) وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ
يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ (۱۱۵)

Mereka itu tidak (seluruhnya) sama. Di antara Ahli Kitab ada golongan yang jujur, mereka membaca ayat-ayat Allah pada malam hari, sedang mereka juga bersujud (shalat). Mereka beriman kepada Allah dan hari akhir, menyuruh berbuat yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar dan bersegera (mengerjakan) berbagai kebajikan. Mereka itu termasuk orang-orang yang saleh. Dan kebajikan apa pun yang mereka kerjakan, maka sekali-kali tidak akan diingkari (pahala)nya. Allah Maha Mengetahui orang-orang yang bertakwa. Âli Imrân/3: Ayat 113-115

²³³ Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfî Ma'nâ Qur'ân Majîd*.j.III, hal.236.

Menurut Nawawi Ahli Kitab tidak memiliki sikap seragam dalam menghadapi Nabi, bahkan diantara mereka ada yang beriman. Nawawi merujuk Nawawi merujuk sebuah hadis riwayat ibn ‘Abbas untuk menunjukkan adanya sekelompok pemeluk Islam awal dari kalangan Yahudi dan Nasrani. Tersebut dalam riwayat tersebut ‘Abdullah ibn Salam dan saudaranya, Tsa’labah, Usaid, ibn Sa’ya dan Asad ibn Ubaidah, mereka datang dari kalangan Yahudi, sedangkan Najasyi atau raja Negus dari Abyssinia datang dari kalangan Nasrani. Hadis Ibn ‘Abbas tentang shalat ghaib Nabi bersama kaum muskimin atas kematian Ashama, nama dari Raja Negus dinukil Nawawi dalam tafsirnya. Termasuk rekaman jumlah delapan puluh orang Nasrani pendukung Nabi dari Najran, Yaman dan Abyssinia. Pendeta Bahîra dan Salman al-Farisiy dari *Ahl al-kitâb* masuk juga dalam daftar kaum beriman yang disebut Nawawi.

Al-Qur'an menyebut mereka sebagai **مُقْتَصِدَاتُ أُمَّةٍ قَائِمَاتُ** berdiri tegak,

(kaum moderat) karena membaca ayat-ayat Allah pada malam hari, bersujud (shalat), beriman kepada Allah dan hari akhir, menyuruh berbuat yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar dan bersegera (mengerjakan) berbagai kebajikan dan mereka termasuk orang-orang yang *shâli*. Menurut Nawawi mereka adalah golongan terhormat dari *ahl al-kitâb* yang berpegang teguh pada ajaran keesaan Tuhan (Tawhîd), membaca Al-Qur'an pada malam hari dan melaksanakan shalat malam, beriman kepada Hari Akhir, menyuruh kepada kebaikan, melarang keburukan dan berlomba dalam perbuatan baik yang wajib atau sunnah. Orang-orang ini berada dalam derajat orang-orang *shâlih*, mereka adalah orang-orang yang *shâlih* dan berhak atas kerelaan dan pujian Allah.²³⁴

Mereka membaca ayat-ayat Allah sepanjang malam dan bersujud menunjukkan perbuatan baik dan kesalehan mereka. Mereka membaca Kitab sebagaimana yang diwahyukan, seperti gambaran Muhammad, tidak merubahnya dan merenungkan makna dan pemahamannya. Selain itu mereka

234 Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfi Ma'nâ Qur'ân Majîd*, j. II, hal.137.

juga beriman kepada kitab-kitab yang diturunkan sebelum dan sesudah mereka. Ungkapan *يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ* pujian Allah atas kesempurnaan pengetahuan mereka yang sempurna. Kesempurnaan yang memancar dari lahir maupun batin.²³⁵

Penyebutan Orang-orang yang Membela Nabi diantara *Ahl al-kitâb*

Beberapa kumpulan ayat perlu ditelaah untuk melihat bagaimana sesungguhnya rekaman Al-Qur'an terhadap keberadaan orang-orang beriman dikalangan mereka. Pertama yang dilihat adalah:

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ (٥٢) وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ (٥٣) أُولَٰئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُتَّقُونَ (٥٤)

Orang-orang yang telah Kami berikan kepada mereka Al Kitab sebelum Al Quran, mereka beriman (pula) kepadanya (Al Quran itu). Dan apabila (Al Quran) dibacakan kepada mereka, mereka berkata, "Kami beriman kepadanya, sesungguhnya (Al Quran) itu adalah suatu kebenaran dari Tuhan kami. Sungguh, sebelumnya kami adalah orang muslim. Mereka itu diberi pahala dua kali (karena beriman kepada Taurat dan Al Qur'an) disebabkan kesabaran mereka, dan mereka menolak kejahatan dengan kebaikan, dan menginfakkan sebagian dari rezeki yang telah Kami berikan kepada mereka. Al Qashash/28:52-54.

Kalimat *الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ* hanya ditambahkan أي من قبل مجيء

وإِذَا يُتْلَىٰ. Kalimat *وَهُمْ مُؤْمِنُوا بِالْكِتَابِ* Kalimat *هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ* القرآن.

hanya ditambahkan أي القرآن. Kalimat *قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ* juga diberlakukan sama selanjutnya أي القرآن hanya ditunjukkan tempat kembalinya huruf "ه". Kalimat

²³⁵ Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labid li Kasyfi Ma'nâ Qur'ân Majîd*, j.II, hal.137.

مُسْلِمِينَ Frase أي من قبل قراءة القرآن علينا ditafsirkan. Kalimat أي مخلصين لله بالتوحيد مؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم diterangkan dengan أي بإيمانهم بمحمد صلى الله عليه وسلم ditambah keterangan أولئك يؤتون أجرهم مرتين متى بينوا صفة محمد. Kalimat بما صبروا ditambah keterangan قبل بعثته و بعد بعثته. Dan seterusnya. صلى الله عليه وسلم في كتابهم و دخلوا في دينه على طعن الكفر و أذاهم وَيَدْرَعُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ mengimbangi maksiat dengan taat, member maaf terhadap cacian dan mencegah diri dari maksiat. Pada وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

Nawawi menerangkan sebuah hadis tentang empat puluh orang Habasya yang menawarkan banyak harta kepada Nabi. Ayat ini turun berkenaan dengan segolongan orang yang masuk Islam dari kalangan Yahudi (seperti Abdullah bin Salam dan kawan-kawannya) dan Nasrani (yang datang dari Habasyah dan Syam). Ayat ini menerangkan keagungan Al-Qur'an dan kebenarannya, di mana orang-orang yang berilmu mengetahuinya dan mengimaninya serta mengakui kebenarannya.

وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبِ (٣٦)

Dan orang yang telah Kami berikan kitab kepada mereka bergembira dengan kitab yang diturunkan kepadamu (Muhammad), dan ada di antara golongan yang bersekutu (kaum musyrik dan orang-orang Yahudi) yang mengingkari sebagiannya. Katakanlah, "Aku hanya diperintah untuk menyembah Allah dan tidak mempersekutukan-Nya. Hanya kepada-Nya aku seru (manusia) dan hanya kepada-Nya aku kembali." Ar-Ra'd/13: 36

Yaitu orang-orang Yahudi yang telah masuk agama Islam seperti Abdullah bin salam dan orang-orang Nasrani yang telah memeluk agama

Islam. Kalimat *كَلِمَاتٍ بِالْقُرْآنِ لَكُنْهُمْ أَتَمَنَّا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ* Karena أي بالقران لكونهم آمنوا به mereka beriman kepadanya.²³⁶

Penyebutan Pahala dari Tuhan bagi Kaum Beriman diantara *Ahl al-kitâb*

Sebagai penghargaan atas keimanan maka Allah memberikan balasan kepada orang-orang beriman dikalangan *Ahl al-kitâb*. Hal ini sebagaimana terdapat dalam Al-Qur'an:

فَأْتَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ
(٨٥)

Maka Allah memberi pahala kepada mereka atas perkataan yang telah mereka ucapkan, (yaitu) surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya. Dan itulah balasan (bagi) orang-orang yang berbuat kebaikan. Al-Mâ'idah/5:85.

Dua ayat sebelum ayat ini menceritakan keadaan mereka yang apabila mendengarkan apa yang diturunkan kepada Rasul (Muhammad) mereka mencururkan air mata disebabkan keharuan mereka akan kebenaran Al-Qur'an yang telah mereka ketahui sebelumnya dari kitab-kitab mereka sendiri bahkan mereka juga berdo'a:"Ya Tuhan, kami telah beriman, maka catatlah kami bersama orang-orang yang menjadi saksi (atas kebenaran Al Quran dan kenabian Muhammad. Disana juga diterangkan tentang keimanan mereka kepada Allah dan kepada kebenaran yang datang kepada mereka karena memang mereka ingin agar Tuhan memasukkan mereka ke dalam golongan orang-orang *shâlih*?"

وَإِذَا سَمِعُوا مَا نُزِّلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (٨٣) وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ (٨٤)

²³⁶ Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfi Ma'nâ Qur'ân Majîd*, j. I, hal.472

Dan apabila mereka mendengarkan apa yang diturunkan kepada Rasul (Muhammad), kamu lihat mata mereka mencucurkan air mata disebabkan kebenaran (Al Quran) yang telah mereka ketahui (dari kitab-kitab mereka sendiri); seraya berkata, "Ya Tuhan, kami telah beriman, maka catatlah kami bersama orang-orang yang menjadi saksi (atas kebenaran Al Quran dan kenabian Muhammad. Dan mengapa kami tidak beriman kepada Allah dan kepada kebenaran yang datang kepada kami, padahal kami sangat ingin agar Tuhan kami memasukkan kami ke dalam golongan orang-orang saleh (mukmin)?" Al-Mâ'idah/5:83-84.

Dalam tafsir *Marâh Labîd* ditafsirkan dengan Allah menjadikan balasannya dalam perkataan mereka “Rabbana kami telah beriman dengan Ikhlas dengan terang-terangan dan *مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ* mengetahui yang benar” atau dikarenakan doa mereka *فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ* “tulislah kami bersama orang-orang yang menjadi saksi (kebenaran Muhammad.)”²³⁷

²³⁷ Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd li Kasyfi Ma'nâ Qur'ân Majîd*, j. I, hal.241.

BAB IV

TINJAUAN TAFSIR AL MISHBÂH M. QURAISH SHIHAB

TENTANG AHL AL- KITÂB DALAM TAFSIR MISHBÂH

F. Riwayat Hidup M. Quraish Shihab

1. Latar belakang keluarga

Berbicara mengenai wawasan Al-Qur'an tentang suatu masalah tidak akan sempurna, bahkan boleh jadi keliru, jika pandangan hanya tertuju kepada satu dua ayat yang berbicara menyangkut hal tersebut. Karena cara demikian akan melahirkan pandangan parsial yang tidak sejalan dengan tujuan pemahaman wawasan, lebih-lebih bila analisis dilakukan terlepas dari konteks (munasabah) ayat, sejarah, asbab al-nuzul (latar belakang turunnya ayat), penjelasan Nabi (As-Sunnah), dan sebagainya, yang dihimpun oleh pakar-pakar Al-Qur'an dengan istilah pendekatan "tematis" (maudhu'i). Muhammad Quraish Shihab lahir di Rappang, Sulawesi Selatan, pada 16 Februari 1944.²³⁸ Ayahnya bernama Abdurrahman Syihab (1905 - 1986), adalah guru besar dalam bidang tafsir Al Qur'an. Di samping sebagai wiraswastawan, sejak muda Abdurrahman

²³⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al Qur'an: fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* Bandung:Mizan, 1992, hal. 7.

Syihab juga sibuk dengan kegiatan dakwah dan mengajar. Setiap pagi dan petang, Abdurrahman Syihab selalu menyisakan waktunya untuk membaca Al-Qur'an dan kitab-kitab tafsir.²³⁹

Dukungan dan pengaruh sang Ibu, sungguh sangat berpengaruh dalam keberhasilan Qurais Shihab saat ini. Dalam penuturan Quraish, selain senantiasa mendorong anak-anaknya untuk belajar, Sang Ibu juga seorang yang sangat 'kctat' dalam urusan agama. Ketat yang dimaksudkan adalah selalu mengukur segala urusan agama dari sudut Al-Qur'an dan Alhadits.²⁴⁰

Dalam mengarungi bahtera hidupnya, Quraish Shihab didampingi istri tercinta, Fatmawati. Bersamanya, Quraish Shihab bertukar pikiran, berwelas-asih dan mengayuhkan langkah kaki untuk membina kelima putranya; empat putri dan satu putra, yaiu Najla, Najwa, Naswa, Ahmad dan Nahla.²⁴¹

2. Riwayat pendidikan

Quraish Shihab pertama sekali belajar bahasa Al-Qur'an langsung dari ayah kandungnya sendiri yang secara rutin dilaksanakan setiap habis maghrib. "Ayah selalu mengajak saya dan saudara-sadara yang lain untuk bercengkerama bersama dan sesekali memberikan petuah-petuah keagamaannya",²⁴² demikian penuturan Qurash Shihab mengenang masa kecilnya. Banyak dari petuah-petuah ayahnya, yang kemudian hari baru diketahui oleh Quraish sebagai ayat Al-Qur'an, hadits Nabi, atsar sahabat, atau petuah dari pakar-pakar Al-Qur'an. Di antara petuah-petuah tersebut antara lain:

- a. *"Aku akan palingkan (tidak memberikan) ayat-ayat-Ku kepada mereka yang bersikap angkuh dipermukaan bumi..."* (QS. Al-A'râf/7:146)

239 M. Quraish Shihab, *Membumikan Al Qur'an: fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* hal. 14, hal. 15

240 M. Quraish Shihab, *Membumikan Al Qur'an: fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, hal.14, 15.

241 Wawancara dengan M. Qurais Shihab, *Kompas*, Jakarta, 18 Februari 1996, hal.2

242 M. Quraish Shihab , *Membumikan Al Qur'an: fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, hal. 15

- b. *"Al-Qur'an adalah jamuan Tuhan. Merugilah yang tidak menghadiri jamuan-Nya. Dan lebih rugi lagi yang hadir tetapi tidak menyantapnya ..."*(Hadits Nabi *shallâ Allâh 'alaihi wa sallam*)
- c. *"Biarkanlah Al-Qur'an berbicara (Istanthiq al Qur'an)..."*(kalam Ali ibn Abi Thalib).
- d. *"Bacalah Al Qur'an, seakan-akan ia diturunkan kepadamu,"* (perkataan kata Muhammad Iqbal).
- e. *"Rasakan keagungan Al Qur'an, sebelum kau menyentuhnya dengan nalarmu"* (perkataan Syeikh Muhammad Abduh.)
- f. *"Untuk mengantarkanmu mengelahui ruhasia ayat-ayat Al Qur'an, tidaklah cukup engkau membacanya empat kali dalam sehari."* (perkataan al Mawdudi)

Selanjutnya, dari petuah-petuah yang diberikan ayahnya dan selalu terngiang-ngiang di benak Quraish inilah, benih-benih kecintaan dalam diri Quraish terhadap studi tentang Al-Qur'an mulai tumbuh dan terus menerus bersemi.²⁴³

Dengan latar belakang seperti itulah, tak mengherankan jika minat Quraish terhadap studi agama, khususnya Al-Qur'an sangatlah besar. Hal ini sangat terlihat dari pendidikan lanjutan yang dipilihnya. Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya di Ujung Pandang, Quraish melanjutkan pendidikan menengahnya di Malang, sambil "nyantri" di Pondok Pesantren Darul hadits Al

²⁴³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al Qur'an: fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, hal.17.

Faqihiyyah. Pada tahun 1958, dalam usia 14 tahun, Quraish berangkat ke Kairo, Mesir, atas bantuan beasiswa dari Pemerintah Daerah Sulawesi untuk melanjutkan studi. Namun sayang, Quraish hanya bisa diterima di kelas II Tsanawiyah Al Azhar. Walaupun begitu, demi mengejar ambisinya untuk belajar tafsir Al Qur'an, ia tak keberatan mengulang satu tahun untuk mendapat kesempatan melanjutkan studi tafsir, padahal dengan nilai yang dicapainya, jurusan-jurusan yang lain pada fakultas yang berbeda sudah membuka pintu lebar-lebar untuknya. Bahkan ia juga diterima di Universitas Cairo dan Dar al 'ulum Mesir.²⁴⁴

Tahun 1967 Quraish Shihab berhasil meraih gelar Lc. (setingkat S-1) pada fakultas ushuluddin Jurusan Tafsir dan Hadits Universitas Al Azhar. Kemudian ia melanjutkan pendidikannya di fakultas yang sama, dan pada dua tahun kemudian (1969) ia meraih gelar MA (Master of Art) dalam bidang tafsir Al-Qur'an dengan tesis berjudul *Al I'jâz Al-Tasyrî'iy li al- Qur'ân al-karîm*.

Pada tahun 1980, Quraish Shihab kembali lagi ke Kairo dalam rangka melanjutkan studinya ke program S-3 dalam bidang tafsir di almamaternya yang dulu, Universitas Al Azhar. Kemudian pada tahun 1982 ia berhasil meraih gelar doctor dalam bidang Umu-ilmu A-l Qur'an dengan disertasi berjudul *Nazhm al-Durar li al-Biqâ'iy*, tahqiq wa Dirasah dengan yudisium Summa Cum Laude disertai dengan penghargaan tingkat I (*mumtâz ma'a martabat al-syaraf al'ulâ*). Ia merupakan orang pertama di Asia tenggara yang meraih gelar doktor dalam bidang Ilmu tafsir.²⁴⁵

244 M. Quraish Shihab, "Menyatukan kembali Al Qur'an dan Umat: Ulumul Qur'an, vol IV No 5 1. 1993, hal.10.

245 M. Quraish Shihab, *Membumikan Al Qur'an: fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, hal.7.

3. Karir

Quraish Shihab mengawali karir akademiknya pada tahun 1974, yaitu sekebalnya dari Kairo, Mesir, ia dipercayakan untuk menjabat wakil rektor bidang akademis dan kemahasiswaan pada IAIN Alauddin, Ujung Pandang. Selain itu, pada masa yang bersamaan, ia juga diserahi jabatan-jabatan lain, baik di dalam kampus seperti Koordinator Perguruan Tinggi Swasta wilayah VII Indonesia Bagian Timur, maupun di luar kampus seperti Pembantu Pimpinan Kepolisian Indonesia Timur dalam bidang pembinaan mental.

Pada tahun 1984, setelah kembali menyelesaikan S-3 dari Mesir, Quraish Shihab ditugaskan di Fakultas Ushuluddin dan Fakultas Pasca sarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Selain itu, di luar kampus dia juga dipercayakan untuk menduduki berbagai jabatan. Antara lain : Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat, (tahun 1995-1998). Anggota Lajnah Pentashih Al-Qur'an Departemen Agama, mulai tahun 1989 sampai sekarang, Anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional, sejak tahun 1988 hingga tahun 1996. Selain itu, Quraish Shihab juga pernah dua periode menjadi Anggota Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia (MPR-R1) yaitu periode 1992-1987 dan 1987-1992. Pada tahun 1992 sampai dengan 1998, Quraish diangkat menjadi Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Quraish Shihab juga dikenal sebagai ulama yang tergolong 'dekat' dengan keluarga Cendana (keluarga Mantan Presiden Soeharto). Hal ini setidaknya terlihat ketika dalam acara-acara keluarga Cendana, Quraish tampil sebagai pembaca doa dan atau penerjemahnya. Kedekatan Quraish Shihab dengan tokoh-tokoh Partai Golkar -sebagai Partai yang berkuasa pada pemerintahan orde baru-inilah yang bisa jadi membuat nama Quraish Shihab

tercatat sebagai salah satu juru kampanye (jurkam) partai yang berlogo gambar pohon beringin rindang ini. ..Setelah Golkar meraih kemenangan pada pemilu tahun 1997, nama Quraish Shihan tercantum dalam susunan anggota kabinet Pembangunan VII sebagai menteri agama Republik Indonesia. Pada masa ini, Quraish Shihab memegang jabatan rangkap, yaitu Menteri Agama dan Rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Quraish Shihab mengakhiri jabatannya sebagai menteri Agama, seiring dengan 'tumbang'nya rezim orde baru yang menjadi titik tolak berhembusnya angin reformasi yang dimotori para mahasiswa. Kemudian pada masa pemerintahan transisi di bawah Pimpinan B.J. Habibie, Quraish Shihab mendapat jabatan baru sebagai Duta Besar untuk Republik Arab Mesir, Jibuti, dan Somalia, sejak tahun 1999 sampai tahun 2003.

Sepulangnya dari Kairo, Mesir (tahun 2003) hingga saat ini, Quraish Shihab kembali aktif di dunia kampus sebagai dosen dan menjadi nara sumber dalam berbagai kajian Al-Qur'an, serta di luar kampus Quraish mendirikan Yayasan Lentera Hati dan Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ) dengan dirinya sebagai direktur pada lembaga tersebut.

4. Karya-karya

Disela-sela berbagai kesibukan dan aktifitas dakwahnya yang begitu padat, Quraish Shihab, tetap aktif dengan kegiatan tulis-menulis. Sekurangnya ada 26 judul buku yang dipublikasikan dan dicetak berulang-ulang²⁴⁶ dan tulisan-tulisan maupun rekaman dari berbagai ceramahnya pun banyak menghiasi beberapa media masa, baik cetak maupun elektronik.

Dari beberapa karya Quraish Shihab dalam bidang tafsir Al-Qur'an, tampak terlihat bahwa metode yang digunakan adalah metode *meudhu'i* dan

²⁴⁶ Informasi di dapatkan dari Ibu Tika, staf PSQ Ciputat, sekaligus sekretaris pribadi M. Quraish Shihab.

tahlili. Metode maudhu'i, misalnya pada buku *Wawasan Al-Qur'an : tafsirmaudhi'l atas pelbagai persoalan ummat* (Bandung, Mizan, 1996), *Wawasan Al-Qur'an tentang dzikir dan Do'a* (Jakarta, Lentera hati, 2006). Kemudian metode tahlili, misalnya buku *Hidangan Hani, tafsir ayat-ayat tahlili* (Jakarta, Lentera hati, 1999), *Tafsir Al-Qur'an a- Karim : Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Turunnya Wahyu*, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1997) dan *Tafsir Al Mishbâh : Pesan, kesan dan keserasian Al Qur'an*, 15 jilid (Jakarta, Lentera Hati, 2006).

Selain buku-buku tafsir karyanya sendiri, Quraish Shihab juga menulis dan mengkritisi kitab tafsir karya mufasssir lain, misalnya buku *Tafsir Al Manar, keistimewaan dan kelemahannya*, (Ujung Pandang, IAIN Alaudin, 1984), *Studi Kritis Tafsir Al Manar* (Bandung, Pustaka Hidayah, 1996)

Sesuai dengan spesialisasi yang dimilikinya, yaitu studi Al Qur'an, Quraish Shihab banyak menulis buku-buku yang berbicara tentang Al-Qur'an dan hal-hal yang bersifat umum dilihat dari perspektif Al Qur'an. Misalnya, *Membumikan Al Qur'an: fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung, Mizan, 1994), *Pengantin Al-Qur'an* (Jakarta, Lentera hati, 1999), *Menabur Pesan Ilahi ; Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat* (Jakarta, Lentera hati, 2006).

Karya-karya populer lainnya adalah : *Untaian Permata Buat Anakku* (Bandung, Mizan, 1999), *Haji bersama Quraish Shihab* (Bandung, Mizan, 1999), *Sahur bersama Quraish Shihab* (Bandung, Mizan, 1999), *Shalat Quraish Shihab* (Jakarta, Abdi Bangsa, 1998), *Puasa bersama Quraish Shihab* (Jakarta, Abdi Bangsa, 1998), *Fatwa-fatwa*, 4 jilid (Bandung, Mizan, 1999), *Satu Islam ; Sebuah Dilema* (Bandung, Mizan, 1987), *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta, Departemen Agama, 1987), *Pandangan Islam Tentang Perkawinan Usia Muda* (Jakarta, MUI & UNESCO, 1987), *Kedudukan Wanita dalam Islam* (Jakarta, Departemen Agama, 1987), *Lentera Hati*, (Bandung, Mizan, 1984), *Jalan Menuju Keabadian* (Jakarta, Lentera Hati, 2000) *Yang Tersembunyi*, (Jakarta, Lentera hati, 2000), *Jilbab, pakaian Wanita Muslimah* (Jakarta, Lentera hati, 2004), *Dia Dimana-mana ; Tangan Tuhan di Balik setiap*

Fenomena (Jakarta, Lentera hati, 2004), *Perempuan* (Jakarta, Lentera hati, 2005) dan *Logika Agama* (Jakarta, Lentera hati, 2005).

G. Sekilas tentang Tafsir AI-Mishbâh

1. Riwayat Penulisan

Di antara yang melatar belakangi penulisan Tafsir Al Mishbâh²⁴⁷ adalah pengalaman Quraish Shihab selama belasan tahun mengajar di perguruan tinggi. Dalam satu semester misalnya, Quraish Shihab bersama mahasiswanya hanya mampu menyelesaikan pembahasan belasan ayat. Karena di dalam pembahasan, terjadi banyak pengulangan dan tidak terhidangkannya makna kosa kata sebagaimana yang digunakan Al-Qur'an atau kaidah-kaidah tafsir yang dapat ditarik dari kitab suci. Hal ini menjadikan mahasiswa tidak dapat memahami *pesan-pesan* Al-Qur'an dalam waktu yang relative singkat.

Berangkat dari pengalaman tersebut, maka pada tahun 1997, penerbit Pustaka Hidayah menerbitkan karya Quraish Shihab yang berjudul "Tafsir *Al-Qur'an al Karim*". Ada 24 surah yang dihidangkan dalam buku tersebut. Uraian-uraianya banyak merujuk kepada Al-Qur'an dan as Sunnah dengan menggunakan metode tahlili, yakni menafsirkan ayat demi ayat sesuai dengan susunannya dalam setiap surah. Penekanannya dalam uraian-uraian tafsir tersebut adalah pada pengertian kosa kata dan ungkapan-ungkapan Al-Qur'an dengan merujuk kepada pandangan pakar bahasa, kemudian memperhatikan bagaimana kosa kata atau ungkapan itu digunakan oleh Al Qur'an.

Dalam buku Tafsir Al-Qur'an al Karim tersebut, uraian-uraian surah yang diuraikan disana penulis dasarkan pada urutan masa turun, dimulai dengan Al Fatihah, sebagai induk Al Qur'an, disusul dengan surah yang memuat wahyu pertama (iqra') yaitu surat Al 'Alaq, selanjutnya Al Muddatstsir, al Muzzammil, dan seterusnya hingga at Thariq.

²⁴⁷ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh Pesan, kesan, dan keserasian al-Qur'an*, j.I, Jakarta: Lentera Hati, 2007, cet. IX., j. I, hal.. v – xii.

Menghidangkan tafsir Al-Qur'an berdasarkan urutan turunnya diharapkan oleh Quraish Shihab dapat menghantarkan pembaca mengetahui runtutan petunjuk Ilahi yang dianugerahkan kepada Nabi Muhammad saw. dan ummatnya. Di sisi lain, -menurut Quraish Shihab- menguraikan tafsir Al-Qur'an berdasarkan urutan surah-surah dalam mushhaf seringkali menimbulkan banyak pengulangan, jika kandungan kosa kata atau pesan ayat dan suratnya mirip atau bahkan sama dengan ayat atau surat yang sudah ditafsirkan sebelumnya. Ini diperlukan waktu yang cukup banyak untuk mempelajari kitab suci. Oleh karenanya, dalam tafsir tersebut, Quraish Shihab memaparkan makna kosa kata sebanyak mungkin dan kaidah-kaidah tafsir yang menjelaskan makna ayat ian sekaligus dapat digunakan untuk memahami ayat-ayat lain

Akhirnya, Quraish Shihab menyadari bahwa apa yang dihidangkan dalam buku tafsirnya tersebut kurang menarik minat orang kebanyakan, bahkan sebagian pembaca menilainya terlaki bertele-tele dalam uraian tentang pengertian kosa kata atau kaidah-kaidah yang disajikan. Cara penghidangan seperti dalam buku ini boleh jadi memang cocok untuk kalangan yang sudah belajar matakuliah tafsir atau yang memang mengambiJ spesialisasi dalam bidang tafsir, bukan untuk kionsumsi umum. Setelah menyadari hal tersebut, akhirnya Quraish Shihab tidak lagi melanjutkan upaya-upaya tersebut.

Berdasarkan beberapa pengalaman di atas, Quraish Shihab yang senantiasa ingin memberikan 'hidangan' kepada masyarakat, kembali menyusun kitab tafsir secara menyeluruh, 30 juz dan 114 surat dan dinamainya Al Mishbâh, yang berarti lentera. Hadirnya Al Mishbâh diharapkan bias menjadi 'penerang' masyarakat. Awal penulisan in dilakukan oleh Quraish Shihab pada saat beliau masih di Kairo, Mesir pada Jum'at, 4 Rabi'ul Awwal 1420 H. bertepatan dengan 18 Juni 1999 M.

2. Corak dan Metodologi

Jika dilihat dari corak-corak pebafsiran yang dikenal selama ini yaitu antara lain: (a), corak sastra kebahasaan, (b), corak filsafat dan theology, (c),

corak ilmiah, (d), corak hukum/fiqh,(e), corak tasawuf,dan (f), corak sastra budaya kemasyarakatan.²⁴⁸, maka tafsir Al Mishbâh karya M. Quraish Shihab ini, termasuk corak sastra budaya kemasyarakatan, sebagaimana tafsir Al Azhar karya Hamka.

Sedangkan metodologi yang dipakai adalah condong pada metodologi *tahlily*, yaitu sebuah metodologi tafsir, yang mufassirnya berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai seginya dengan memperhatikan runutan ayat-ayat Al-Qur'an sebagaimana tercantum di dalam mushhaf Al Qur'an.²⁴⁹ Model penyajiannya bersifat eksploratif deskriptif analiris dan komparatif, yaitu model penelitian yang berusaha rnenggali sejauh mungkin produk tafsir yang dilakukan oleh ulama (mufassir) terdahulu berdasarkan berbagai literature tafsir, baik yang disusun oleh ulama tafsir yang bersangkutan maupun oleh ulama lain. Data-data yang dihasilkan oleh literature tersebut kemudian dideskripsikan secara lengkap serta dianalisa dengan menggunakan pendekatan kategoris dan perbandingan.²⁵⁰

Dalam konteks memperkenalkan Al-Qur'an, dalam tafsir Al Mishbâh, Quraish Shihab berusaha menghidangkan bahasan pada setiap surah dengan menjelaskan apa yang dinamainya dengan tujuan surah, atau tctna pokok surah. Karena menurut para pakar, pada setiap surah ada tema pokoknya.²⁵¹ Banyak kalangan yang tidak mengetahui bahwa sesungguhnya penulisan dan penyusunan sistematika surah-surah dan ayat-ayat dalam Al Qur'an, sungguh sangat unik dan mengandung unsur pendidikan yang amat menyentuh. Kaitannya dengan hal tersebut, dalam tafsir Al Mishbâh ini, Quraish Shihab berkeinginan menghapus kerancuan yang melekat di benak tidak sedikit orang, dengan cara menghidangkan tema-tema pokok Al-Qur'an, kemudian memberikan beberapa penjelasan hingga dapat menunjukkan betapa serasinya

248Abdul Mustaqim, *Aliran-aliran tafsir, Mazahibut Tafsir dari Periode Klasik hingga Kontemporer.*, Yogyakarta:Kreasi Wacana, 2005. hal. 69-77

249Quraish Shihab, dalam buku *Membumikan AlQur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal.86

250 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh Pesan, kesan, dan keserasian al-Qur'an*, j.I, h. viii.

251 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh Pesan, kesan, dan keserasian al-Qur'an*, j.I,h.

ayat-ayat di setiap surah dengan tema yang terkandung di dalamnya. Dan dinamailah tafsir ini dengan *tafsir Al Mishbâh : Pesan, kesan dan Keserasian Al-Qur'an*.

Quraish Shihab menyampaikan bahwa apa yang dihadirkan dalam tafsir Al-Mishbâh, bukan sepenuhnya hasil ijtihadnya. Di dalamnya banyak dinuqii hasil karya ulama-ulama terdahulu dan kontemporer. Ulama-ulama tersebut antara lain : Ibrahim Ibn Umar Al BiqaT (w.885H/1480 M.), Sayyid Muhammad Thanthawi, Syeikh Mutawalli al Sya'rawi, Sayyid Quthub, Muhammad Thahir ibn Asyur, Sayyid Muhammad Husein Thabathaba'I, serta pakar tafsir lainnya.²⁵²

H. Pandangan Positif Al-Qur'an Terhadap Ahl Al –Kitâb dalam Tafsir Al-Mishbâh

Quraish Shihab selama ini dikenal sebagai tokoh moderat. Maka ketika ingin memotret tentang pernyataan positif Islam atas *Ahl Al –Kitâb* dalam Al-Qur'an patut diduga bahwasudut pandangannya akan lebih luas, lebih dari penafsiran tekstual ayat. Berikut beberapa penafsiran Quraish Shihab yang memberikan citra positif bagi *ahl al-Kitâb*:

Pencitraan dalam Identifikasi yang Baik

Sebagai pandangan umum yang akan diteliti awal adalah tentang makna ayat berikut:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٢)

62. Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja (di antara) mereka yang (benar-benar) beriman kepada Allah dan hari Kemudian, dan serta beramal saleh, maka untuk mereka pahala dari sisi Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran menimpa mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (Al-Baqarah/2 Ayat 62).

252 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh Pesan, kesan, dan keserasian al-Qur'an*, j.I, h.

Quraish Shihab menerangkan bahwa ketika pada ayat-ayat terdahulu Yahudi yang durhaka dikecam, maka ayat ini memberi ketenangan dan jalan keluar bagi mereka yang ingin perbaiki diri, sebagai kemurahan Allah. Ayat ini juga sebagai penanda bahwa tidak semua Yahudi durhaka, sebagaimana kesan yang timbul dari ayat-ayat sebelumnya. Quraish Shihab banyak mengutip Thahir Ibn ‘Âsyûr dalam menerangkan ini. Menurutnya kata *yahûd* hanya dipakai dalam bentuk kecaman maka pada ayat ini menggunakan *hâdu* untuk menghindari kesan kecaman tersebut.

Dalam sekian banyak ayat yang menggunakan istilah *ahl-Kitab*, terasa adanya uluran tangan dan sikap bersahabat, walaupun disana-sini al-Qur’an mengakui adanya perbedaan dalam keyakinan. Walaupun moderat Quraish Shihab menolak pandangan sekelompok orang yang menyatakan bahwa semua agama itu sama. Sebelum melihat Al-Mishbâh, pandangannya terlihat dalam kalimat :

“Ada sementara orang yang perhatiannya tertuju kepada penciptaan toleransi antar umat beragama yang berpendapat bahwa ayat ini dapat menjadi pijakan untuk menyatakan bahwa penganut agama-agama yang disebut oleh ayat ini, selama beriman kepada Tuhan dan Hari Kemudian, maka mereka semua akan memperoleh keselamatan dan tidak akan diliputi oleh rasa takut di akhirat kelak, tidak pula akan bersedih.”²⁵³

Pendapat semacam ini menurutnya nyaris menjadikan semua agama sama, padahal agama-agama itu pada hakikatnya berbeda-beda dalam akidah serta ibadah yang diajarkannya. Sebuah analogi dilontarkan terkait hal ini:

“Bagaimana mungkin Yahudi dan Nasrani dipersamakan, padahal keduanya saling mempersalahkan. Bagaimana mungkin yang ini dan itu dinyatakan tidak akan diliputi rasa takut atau sedih, sedang yang ini menurut itu – dan atas nama Tuhan yang disembah – adalah penghuni surga dan yang itu penghuni neraka? Yang ini tidak sedih dan takut, dan yang itu, bukan saja takut tetapi disiksa dengan aneka siksa.”²⁵⁴

253 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh Pesan, kesan, dan keserasian al-Qur’an*, j.I, hal. 216.

254 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh Pesan, kesan, dan keserasian al-Qur’an*, j.I, hal. 216.

Bahkan di dalam tafsirnya yang sedang diteliti ini dia belum secara tegas menegaskan agar pilihan manusia jatuh kepada Islam, selain agar setiap pemeluk agama menyerahkan keputusannya kepada waktu Kemudian. Hal itu tergambar dalam pernyataan:

“Bahwa surga dan neraka adalah hak prerogatif Allah memang harus diakui. Tetapi hak tersebut tidak menjadikan semua penganut agama sama dihadapan-Nya. Bahwa hidup rukun dan damai antar pemeluk agama adalah sesuatu yang mutlak dan merupakan tuntunan agama, tetapi cara untuk mencapai hal itu bukan dengan mengorbankan ajaran agama. Caranya adalah hidup damai dan menyerahkan kepadaNya semata untuk memutuskan di hari Kemudian kelak, agama siapa yang direstui-Nya dan agama siapa pula yang keliru, kemudian menyerahkan pula kepada-Nya penentuan akhir, siapa yang dianugerahi kedamaian dan surga dan siapa pula yang akan takut dan bersedih.”²⁵⁵

Setelah itu keterangan ditutup dengan keterangan bahwa Allah mengingatkan Yahudi dengan perjanjian mereka terkait kitab Taurat. Dalam keterangan ditempat lain Quraish Shihab menguatkan bahwa kita harus percaya bahwa di hari Kemudian ada yang dinamai penimbangan amal. Bagaimana cara menimbang dan apa alatnya tidaklah harus kita ketahui, tetapi yang jelas dan yang harus dipercaya adalah bahwa ketika itu keadilan Allah akan sangat nyata lagi sangat sempurna dan tidak seorang pun – walau yang terhukum – mengingkari keadilan itu.²⁵⁶

Terdapat ayat yang hampir serupa redaksinya dengan ayat ini, yakni yang terdapat dalam firman Allah Surat al-Maidah/5: 69;

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, Shâbi’in dan orang-orang Nasrani, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, maka tidak ada

²⁵⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh Pesan, kesan, dan keserasian al-Qur’an*, j.I, hal. 216.

²⁵⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Perjalanan Menuju Keabadian, Kematian, Surga dan Ayat-ayat Tahlil*, Penerbit Lentera Hati., Jakarta: Lentera Hati, 2006, Cet. IV, hal. 141.

kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati.”
 QS. Al-Maidah/5: 69.

Kalau di ayat yang awal penyebutan kata *an-Nashârâ* adalah yang kedua setelah *hâdu* dan sebelum *ash-Shâbi`în*, sedang di sini gilirannya adalah yang ketiga setelah *hâdu* dan *ash-Shâbi`ûn*. Perbedaan yang lain adalah dalam Al-Baqarah ada kalimat “*bagi mereka ganjaran mereka di sisi Tuhan mereka*”, sedang dalam al-Ma`idah kalimat ini tidak disebut. Dari segi redaksional, kelihatannya perurutan penyebutan kelompok-kelompok tersebut pada ayat Al-Baqarah lebih sesuai, yakni tidak memisahkan antara orang-orang Yahudi dan Nasrani dengan kata *ash-Shâbi`un*, lebih sesuai dengan pemisahan yang terjadi pada ayat ini.

Mengutip az-Zamakhsyari dalam tafsirnya, dia mengemukakan bahwa ayat ini mengandung satu makna yang ingin dikemukakan dan karena itu pula bentuk kata *ash-Shâbi`un* yang digunakan berbeda dengan Q.S. al-Baqarah di atas dan yang sepintas harus demikian itu menurut kaidah kebahasaan. Redaksi ini sengaja dihadirkan untuk memperlihatkan kesan bahwa apabila orang-orang *Shâbi`un* yang kedurhakaan mereka terhadap Allah jauh lebih besar mau bertaubat diterima taubatnya oleh Allah, apalagi *Ahl al-Kitâb* dari Yahudi dan Nasrani itu, selama mereka beriman dengan benar dan beramal *shâlih*.

Quraish Shihab cukup serius dalam mengomentari pendapat sementara orang yang perhatiannya tertuju kepada penciptaan toleransi antar umat beragama yang berpendapat bahwa ayat ini dapat menjadi pijakan untuk menyatakan bahwa penganut agama-agama yang disebut oleh ayat ini, selama beriman kepada Tuhan dan hari kemudian, maka mereka semua akan memperoleh keselamatan, tidak akan diliputi oleh rasa takut di akhirat kelak, tidak pula akan bersedih. Menurutnya, pendapat semacam ini nyaris menjadikan semua agama sama, padahal agama-agama itu pada hakikatnya berbeda-beda dalam akidah serta ibadah yang diajarkannya. Bagaimana mungkin Yahudi dan Nasrani dipersamakan padahal keduanya saling mempersalahkan. Dia mengakui bahwa surga dan neraka adalah hak prerogatif Allah, tetapi hak tersebut tidak menjadikan semua penganut agama sama di

hadapan-Nya. Bahwa hidup rukun dan damai antar pemeluk agama adalah sesuatu yang mutlak dan merupakan tuntunan agama, tetapi cara untuk mencapai hal itu bukan dengan mengorbankan ajaran agama. Caranya adalah hidup damai dan menyerahkan kepada-Nya semata untuk memutuskan di hari kemudian kelak, agama siapa yang direstui-Nya dan agama siapa pula yang keliru, kemudian menyerahkan pula kepada-Nya penentuan akhir, siapa yang dianugerahi kedamaian dan surga dan siapa pula yang akan takut dan bersedih.

257

Ketegasan Quraish Shihab di dalam menjadikan Islam sebagai pilihan hidup yang utama yakni memilih Islam sebagai agama-Nya baru dapat terlihat ketika dia menafsirkan firman Allah dalam Surat Al-Baqarah/2: 132:

وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ

“Dan Ibrahim telah mewasiatkan ucapan itu kepada anak-anaknya, demikian pula Ya’qub. (Ibrahim berkata), “Hai anak-anakku, sesungguhnya Allah telah memilih agama ini bagimu, maka janganlah kamu mati kecuali dalam memeluk agama Islam.”

Ayat ini dijadikan dasar untuk bersikap tegas dalam menjadikan agama sebagai satu pilihan yang bersifat hitam-putih, ada ambang toleransi yang menjadi batasan. Ketegasan itu dapat dilihat dari pandangannya, diantaranya:

“Memang banyak agama yang dikenal oleh manusia, tetapi yang ini, yakni yang intinya adalah penyerahan diri secara mutlak kepada-Nya, itulah yang direstui dan dipilih oleh-Nya. Karena itu maka janganlah kamu mati kecuali kamu dalam keadaan berserah diri kepada-Nya yakni memeluk agama Islam.

Pesan ini berarti kamu jangan meninggalkan agama itu walau sesaat pun. Sehingga dengan demikian, kapanpun saatnya kematian datang kepada kamu, kamu semua tetap menganutnya.”²⁵⁸

257 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh Pesan, kesan, dan keserasian al-Qur’an*, j.3, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2000, hlm. 154-157..

258 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh Pesan, kesan, dan keserasian al-Qur’an*, j.3, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2006, hlm. 331.

Ayat serupa yang lain sebagai pembanding juga bisa dilihat pada penafsiran berikut:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ
اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (١٧)

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang Yahudi, orang Shabi-in, orang Nasrani, orang Majusi dan orang musyrik, Allah pasti memberi keputusan di antara mereka pada hari Kiamat. Sungguh, Allah menjadi saksi atas segala sesuatu. QS. Al- Hajj/22:17.

Ayat ini menyatakan sesungguhnya orang-orang beriman yakni beriman kepada Nabi Muhammad, orang-orang Yahudi yang mengaku beriman kepada Nabi Musa, orang-orang Shabi'in penyembah bintang atau malaikat, orang-orang Nasrani yang mengaku beriman kepada Isa, orang-orang Majusi para penyembah api dan orang-orang musyrik yang menyembah berhala –semua penganut agama dan kepercayaan yang berselisih satu sama lain itu, sesungguhnya Allah akan memberikan putusan di antara mereka pada hari kiamat, yakni Dia akan menentukan siapakah di antara mereka yang benar dan siapa pula yang salah. Sesungguhnya Allah atas segala sesuatu Maha Menyaksikan dan Mengetahui serta akan memberikan balasan sesuai dengan amal perbuatan mereka semua itu.²⁵⁹

Penyebutan Segolongan *Muqtashidah* diantara *Ahl al-kitâb*

Untuk melihat konsep moderat Quraish Shihab dalam memandang Yahudi dan Nasrani secara umum maka term *Muqtashidah* ini perlu ditilik dari tafsirnya. Ketika sikap dengan komunitas agama lain terlihat jelas maka sikap terhadap *Ahl al-kitâb* ini bias saja berbeda. Untuk itu bias dilihat pada ayat ini:

وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنَ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن
تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ (٦٦)

²⁵⁹ M. Qurash Shihab, *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, j.IX, hal. 28.

Dan jika sekiranya mereka sungguh-sungguh menegakkan Taurat, Injil dan apa yang diturunkan kepada mereka dari Tuhan mereka, niscaya mereka akan mendapat makanan dari atas dan dari bawah kaki mereka. Di antara mereka ada golongan yang pertengahan. Dan banyak di antara mereka yang amat buruk apa yang mereka kerjakan. Al-Mâidah/5: 66.

Dalam menerangkan ayat ini Quraish Shihab, menerangkan bahwa ayat adalah gambaran kerugian *Ahl al-kitâb* di dunia dalam bentuk material setelah sebelum ayat ini diterangkan tentang kerugian akhirat dalam dimensi immateri. Golongan yang pertengahan atau *أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ* didefinisikan sebagai” tidak terlalu membenci kamu atau golongan yang adil dan obyektif. Kalimat *وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَحْمِلُونَ* ditafsirkan sebagai yang sangat membenci Islam dan umatnya. Kalimat *وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ* dijabarkan dengan kitab-kitab suci dan wahyu kepada selain Musâ dan ‘Îsâ ‘*alaihima as-salâam*, yaitu Danial, Armiya’ dan Dâwûd ‘*alaihimâ as-salâam*. Disana terkandung berita kedatangan Nabi Muhammad *shallâ Allâh ‘alaihi wa sallam*.

Pesan moral ayat ini adalah: keimanan menghasilkan ketenangan dan keharmonisan. Takwa adalah buah iman yang menghindarkan manusia dari sangsi dan hukuman sehingga sampai pada kesejahteraan lahir dan batin. Menurut Quraish ada *Ahl al-kitâb* kelompok yang tidak secara terang-terangan memusuhi kaum muslim, tetapi ditemukan pada mereka sekian indikator yang menunjukkan bahwa mereka tidak bersimpati kepada kaum muslim, bahkan bersimpati kepada musuh-musuh Islam. Terhadap mereka Allah memerintahkan kaum beriman agar bersikap hati-hati tanpa memusuhi mereka.

Penyebutan Orang-orang yang Beriman diantara *Ahl al-kitâb*

Allah berfirman di dalam Surat Al-Mâ'idah/5: 82,

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ
آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهَبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ

Sesungguhnya kamu dapati orang-orang yang paling keras permusuhannya terhadap orang-orang yang beriman ialah orang-orang Yahudi dan orang-orang musyrik. Dan sesungguhnya kamu dapati yang paling dekat persahabatannya dengan orang-orang yang beriman ialah orang-orang yang berkata: "Sesungguhnya kami ini orang Nasrani". Yang demikian itu disebabkan karena di antara mereka itu (orang-orang Nasrani) terdapat pendeta-pendeta dan rahib-rahib, (juga) karena sesungguhnya mereka tidak menyombongkan diri. Al-Mâ'idah/5: 82.

Menurut Quraish Shihab, ayat ini tidak dapat dijadikan ukuran untuk menggeneralisir orang Yahudi dan Nasrani, tetapi harus dipahami berdasar sebab turunnya, sembari menukil ath-Thabari dalam tafsirnya yang menguraikan sekian banyak sebab turun ayat ini, dan salah satunya berkaitan dengan Najasyi/Negus, Penguasa Ethiopia yang memeluk islam. Mengutip pakar tafsir al-Alusi, dia mengemukakan bahwa kelihatannya yang dimaksud dengan *yahûd* pada ayat ini adalah semua orang Yahudi. Namun dia mengatakan bahwa pendapat ini sulit diterima, karena kenyataannya sejarah membuktikan bahwa ada di antara orang-orang Yahudi yang memeluk Islam dan setia melaksanakan ajaran-ajarannya, dan ada juga di antara mereka yang bersikap netral/tidak memusuhi islam. Pendapat yang menggeneralisir dapat dibenarkan jika kata *yahûd* dibatasi pengertiannya terhadap kelompok Bani Israil penganut Yudaisme dan yang dikecam oleh sekian banyak ayat Al-Qur'an. Sepanjang pengamatannya, Al-Qur'an tidak menggunakan kata *yahûd* kecuali terhadap penganut Yudaisme yang durhaka lagi melampaui, sembari memberikan beberapa ayat-ayat yang menggunakan kata tersebut dalam surat al-Ma'idah ini yakni ayat 18, 58, dan 64.

Lebih lanjut, kelompok Nasrani pun tidak dapat digeneralisir, apalagi kata *nashara*, digunakan Al-Qur'an terkadang dalam konteks positif dan pujian sebagaimana dalam ayat ini, dan terkadang juga dalam bentuk kecaman sebagaimana antara lain Surat al-Baqarah/2: 120, dan pernah juga bersifat netral seperti dalam Al-Hajj/22: 17. Kendati perbedaan ajaran Tauhid antara Islam dan Yahudi tidak semenonjol dan sebesar perbedaannya dengan ajaran Kristen, namun karena faktor iri hati serta kepentingan ekonomi, maka

kebencian mereka menjadi besar. Berbeda dengan masyarakat Nasrani, yang disamping tidak adanya persaingan ekonomi, juga karena keberhasilan para pemuka agama Nasrani mengajarkan nilai-nilai spiritual kepada para penganutnya. Dan yang membuat Nasrani lebih dekat kepada umat Islam adalah adanya faktor ulama dan cendekiawan yang memberi contoh keteladanan dan kerendahan hati mereka.

Pendapat di atas senada dengan pendapat Ibn Katsir yang mengatakan bahwa kekafiran orang-orang Yahudi merupakan kekafiran yang sangat ingkar, sombong, menolak kebenaran, tidak menghargai orang lain, dan menghina orang yang berilmu. Oleh karena itu mereka membunuh para Nabi bahkan mereka berkali-kali hendak membunuh Rasulullah. Sementara orang-orang Nasrani pengikut al-Masih, dan berjalan pada *manhaj* Injil, dalam diri mereka terdapat rasa cinta kasih terhadap Islam, dan para pemeluknya secara umum. Hal itu juga didukung karena di antara mereka terdapat *qissisiyyun* (para pendeta), yang merupakan para khatib dan ulama mereka, yang memiliki ilmu, ibadah dan tawadhu. Mereka inilah yang menurut Ibn ‘Abbas, datang bersama Ja’far bin Abi Thalib dari Habasyah (Ethiopia), dan kemudian beriman dan mata mereka berlinang air mata, ketika Rasulullah membacakan Al-Qur’an kepada mereka. Kemudian mereka berkata, “Kami tidak akan pernah berpindah dari agama kami.” Maka Allah memberikan pahala kepada mereka atas keimanan, pembenaran, dan pengakuan mereka terhadap kebenaran.²⁶⁰

260 M. Qurash Shihab, *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, kesan, dan keserasian al-Qur’an*, j.III, hal. 178-181.

BAB V

ANALISIS DAN KRITIK ATAS KONSEP *AHL AL-KITÂB*

H. Analisis dan Kritik atas Methode Penafsiran

Ketika berbicara mengenai pandangan Al-Qur'an tentang suatu masalah jika pandangan hanya tertuju fokus pada ayat yang dibidik saja. Wawasan tafsir menuntut untuk melibatkan analisis dengan pendekatan "tematis" (*maudhu'iy*), jika tidak maka hanya akan menghasilkan pandangan parsial yang tidak utuh. Penelitian ini menerapkan metode tersebut dalam bentuk yang terbatas.

Derasnya arus pemikiran liberal yang memiliki metodologi yang berbeda dalam menganalisa teks Al-Qur'an dan Hadis membuat umat Islam seakan terhenyak karena metode baru tersebut dianggap merombak syari'at yang sudah mapan dan menyerang sendi-sendi ajaran Islam, tak terkecuali dalam kajian penafsiran Al-Qur'an. Kalangan tradisionalis dan kebanyakan masih memandang bahwa dalam tataran ideal, metodologi tafsir Al-Qur'an seharusnya disesuaikan dengan metode penafsiran Rasulullah , para sahabat, dan tabi'in. Dalam ilmu tafsir Al-Qur'an dikenal istilah *tafsîr bi al ma'tsûr*,

sebuah model tafsir yang berpijak pada nash dan riwayat yang shahih; yakni menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, atau dengan Sunnah karena ia datang sebagai penjelas Al-Qur'an, atau dengan riwayat dari sahabat karena mereka adalah orang-orang yang paling mengetahui ilmu tentang Al-Qur'an, atau dengan riwayat dari para tabi'in karena mereka biasanya menerima hal itu dari para sahabat. Tafsir model ini, menurut Manna' Al-Qaththân di dalam *Mabahits fi 'Ulûm al-Qur'ân*, merupakan tafsir yang harus diikuti dan diambil, karena ia adalah jalan pengetahuan yang benar dan sebagai jalan yang aman untuk menjaga seseorang dari kesalahan dan penyimpangan dalam memahami Al-Qur'an. Tapi semua itu dengan catatan kita harus membersihkannya dari riwayat-riwayat yang lemah dan palsu.²⁶¹ Di sisi lain sebagian kaum modernis memunculkan hermeneutika dalam khazanah tafsir Al-Qur'an. Ilmu yang mula-mula diterapkan dalam menafsirkan Bibel ini, dimodifikasi untuk dapat diterapkan dalam menafsirkan kitab suci Al-Qur'an.²⁶² Oleh kaum tradisional dan kebanyakan hal ini dianggap sebagai bencana terbesar yang menimpa umat ini berkaitan dengan berbagai upaya musuh-musuh Islam untuk mendekonstruksi kemapanan hukum-hukum Islam.

Dibeberapa permasalahan penafsiran Quraish Shihab tidak secara vulgar mengusung hermeneutika tetapi model penafsiran yang cenderung kontekstual dan mengeksploitasi teks memiliki kemiripan dengan para praktisi tafsir hermeneutika. Apabila hermeneutika diterapkan pada teks Al-Qur'an setidaknya akan melahirkan tiga hal besar pada penafsiran. *Pertama*, memunculkan sikap kritis yang bisa berlebihan sehingga sampai pada curiga terhadap Al-Qur'an. *Kedua*, teks Al-Qur'an akan dipandang sebagai produk budaya yang dipengaruhi oleh kondisi sosio-historis Arab sehingga sifat transenden (*ilâhiyyah*) dari Al-Qur'an terlupakan dan hilang. *Ketiga*,

261 Abdul Hayyie Al-Kattani., "al Qur'an dan Tafsir", dalam Jurnal *Al-Insan*, Vol. I, No. 1, Januari 2005, hal. 97-99.

262 Adian Husaini dan Abdurrahman Al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, , Cet. II, 2008, hal. 49.

memunculkan relativisme tafsir, sehingga kebenaran tafsir itu menjadi sangat relatif, yang pada akhirnya membuat sulit untuk diterapkan.²⁶³

Dalam ilmu tafsir Al-Qur'an terdapat dua tipe besar tafsir di dunia Islam, yakni *tafsîr bi al ma'tsûr* dan *tafsîr bi al ra'yi*. *Tafsîr bi al ra'yi* (rasio) menurut yang menurut Manna' al hanya mengandalkan pemahaman mufassir dan kesimpulan rasionalnya semata dalam menjelaskan *ma'ani* Al-Qur'an. Para ulama, seperti ibn Taimiyyah, ibn Katsir, al Alusi dan lainnya mengatakan bahwa tafsir yang hanya mengandalkan rasio semata adalah haram hukumnya. Namun, ibn Taimiyyah di dalam *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr* berpendapat bahwa hadits-hadits shahih dan perkataan-perkataan sejenis dari kalangan ulama salaf yang melarang *tafsîr bi al ra'yi* harus dipahami sebagai keberatan mereka untuk berbicara dalam tafsir Al-Qur'an tanpa bekal keilmuan yang cukup. Sedangkan jika orang berbicara tentang apa yang ia ketahui, seperti bahasa Arab dan syariat, atau dengan bekal keilmuan yang mumpuni, maka ia tak terlarang untuk berbicara dan menggeluti *tafsîr bi al ra'yi*.

Menurut Abdurrahman al Baghdadi, cara menafsirkan Al-Qur'an haruslah sesuai dengan cara yang sesuai dengan Al-Qur'an itu sendiri secara tekstual, bukan kontekstual (sesuai kondisi dan situasi).²⁶⁴ Sedangkan terkait dengan peran akal (*ra'yu*) sebagai sumber tafsir, Abdurrahman al Baghdadi menegaskan bahwa menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan *ra'yu* lazim disebut dengan ijtihad dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dalam hal itu, para ulama ahli tafsir yang bersangkutan memang mengenal bahasa Arab dan mengenal baik lafazh-lafazh yang mereka temukan dalam puisi dan prosa zaman sebelum Islam. Selain itu, mereka berpegang pada berita-berita yang dipandang benar mengenai sebab-sebab turunnya ayat-ayat Al-Qur'an (*asbâb al-nuzul*). Berdasarkan sarana-sarana pembantu seperti itu, mereka menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an menurut pengertian yang diperoleh dari hasil ijtihadnya masing-masing.

263 Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Jakarta: Gema Insani Press, Cet. I, 2006, hal. 153-155.

264 Adian Husaini, M.A. dan Abdurrahman Al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al Qur'an*, hal. 49.

Arti menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan *al ra'yu* tidak lebih dari itu. Mereka tidak mengatakan semanya sendiri dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi bersandar pada sastra zaman sebelum Islam, seperti puisi, prosa, adat istiadat Arab, dan cara mereka berdialog. Selain itu, mereka bersandar pula pada peristiwa-peristiwa yang terjadi pada zaman Rasulullah, dan hal-hal yang dialami beliau, seperti permusuhan kaum kafir, perlawanan-perlawanan terhadap beliau, hijrah beliau, peperangan-peperangan dan segala yang terjadi selama itu, yang menyebabkan turunnya ayat-ayat Al-Qur'an dan hukum-hukumnya. Itulah yang dimaksud dengan tafsir berdasarkan *al ra'yu*, yakni memahami kalimat-kalimat Al-Qur'an dengan jalan memahami maknanya yang ditunjukkan oleh pengetahuan bahasa Arab dan peristiwa yang dicatat oleh seorang ahli tafsir.

Peran akal tetap terbatas dengan beberapa kaidah penafsiran, sehingga ahli tafsir tidak terjerumus kepada sikap menafsirkan Al Qur'an berdasarkan rasio semata. Inilah yang menurut sebagian tradisionalis telah ditinggalkan oleh para liberalis masa kini sehingga mereka menafsirkan Al-Qur'an secara *keliru* dan menyesatkan. Corak penafsiran yang mengedepankan semangat relativisme dan pemahaman skeptik terhadap Al-Qur'an sudah sejak lama tidak mendapatkan tempat dalam khazanah 'Ulûm Al-Qur'ân dan tafsir. Pandangan bahwa Al-Qur'an sebatas teks historis yang relatif, temporal, kondisional dan senantiasa berevolusi seiring dengan kecenderungan penafsir dan jaman adalah kekeliruan terhadap wahyu. Di samping itu, dikotomi antara teks dan konteks, antara yang normatif dan yang historis, dianggap sebagai upaya terselubung yang bermuara pada penolakan Al-Qur'an sebagai wahyu suci.²⁶⁵

Al-Qur'an adalah sumber hukum Islam. Sebagai pusat sumber, Al-Qur'an dituntut untuk mampu menjawab setiap persoalan yang muncul di tengah dinamika jaman. Ia harus senantiasa relevan di setiap bentuk kondisi maupun tempat sesuai dengan kesepakatan sebagian ulama: "*Shâlih likulli zamân wa makân.*" Hal seperti ini kadang menginspirasi sebagian orang untuk

²⁶⁵ Henri Shalahuddin., *Konsep Tafsir al Qur'an dan Tantangannya*, di dalam *Islamic Worldview : Bahan Kuliah di Program Magister Pemikiran Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta*, 2008.

berinovasi dalam tafsir, dengan alasan mengaktualisasikan Al-Qur'an. Dalam perjalanan kebudayaan umat Islam Al-Qur'an senantiasa berdialektika dengan kondisi sosial budaya pada masanya. Ayat-ayat hukum kerap kali turun sebagai bentuk respon atas sebuah peristiwa yang terjadi saat itu. Permasalahan yang muncul kemudian adalah bagaimana menyikapi ayat yang turun sebagai respon khusus atas suatu peristiwa, memperlakukan ayat tersebut secara umum dengan mengambil semangat makna teks tanpa mempertimbangkan latar belakang historisnya atau melihat sebab khusus yang menyebabkan ayat tersebut turun.

Sebuah tawaran tentang teks Al-Qur'an menjelaskan bahwa Al-Qur'an adalah kalam Tuhan yang telah mengalami tekstualisasi atau dalam bahasa lain telah terjadi strukturalisasi kalam Tuhan. Nashr Hamid abu Zayd, seorang pemikir Islam kontemporer menyebut peradaban Islam adalah peradaban teks (*Hadlârah al-Nash*). Semangatnya adalah pengakuan akan adanya unsur *ilâhiyyah* dalam teks Al-Qur'an namun kadang diartikan sebagai penyesuaian dengan perkembangan peradaban yang mengiringi teks tersebut sampai hari ini

Kebesaran nama Quraish Shihab sebagai tokoh tafsir di tanah air dengan pendapatnya tentang pandangan positif Al-Qur'an terhadap *ahl al-kitâb* memiliki persamaan dengan pemahaman mayoritas ulama konservatif membuat masalah ini menjadi menarik untuk dibahas dan diteliti. Adanya tafsir pembanding dari tokoh tafsir sekelas Nawawi Al-Bantani yang hidup di kavling jaman berbeda dengan Quraish Shihab dan dengan bahasa pengantar berbeda diharapkan akan mengantarkan pada kesimpulan yang mewakili perkembangan penafsiran mufasir Indonesia dari waktu-kewaktu. Menafsirkan *Ahl al-kitâb* dengan pendekatan metode yang salah akan menghasilkan potret yang tidak sempurna, gambaran tentang mereka dalam Al-Qur'an dalam ayat-ayat yang berbeda memiliki kekhususan dan kedetailan yang harus dikembalikan pada konteks yang meliputi ketika ayat itu turun dan kepada kaidah bahasa Arab yang dengannya Al-Qur'an menerangkan.

I. Analisis dan Kritik atas Konsep Menyamaratakan *Ahl al-Kitâb*

Salah satu keistimewaan Al-Qur'an adalah ketelitian redaksinya. Tidak heran, karena redaksi tersebut bersumber langsung dari Allah Subhanahu wa Ta'ala. Hal ini perlu digarisbawahi, bukan saja karena sekian banyak ulama melakukan analisis kebahasaan dalam mengemukakan dan atau menolak satu pendapat, tetapi juga karena Kitab Suci ini menggunakan beberapa istilah yang berbeda ketika menunjuk kepada orang Yahudi dan Nashrani, dua kelompok masyarakat yang minimal disepakati oleh seluruh ulama sebagai Ahl Al-Kitab.

Selain istilah *ahl Al-Kitâb*, Al-Qur'an juga menggunakan istilah *ûû Al-Kitâb*, *ûû nashîban min al-kitâb*, *al-Yahûd*, *al-ladzîna Hâdu*, *Banî Isrâ'il*, *An-Nashâra*, dan istilah lainnya. Kesan umum diperoleh bahwa bila Al-Qur'an menggunakan kata *al-Yahûd* maka isinya adalah kecaman atau gambaran negatif tentang mereka. Sebagaimana firman-Nya tentang kebencian orang Yahudi terhadap kaum Muslim dalam Al-Mâ'idah/5: 82, atau ketidakrelaan orang-orang Yahudi dan Nashrani terhadap kaum Muslim sebelum umat Islam mengikuti mereka dalam Al-Baqarah/2: 120, atau pengakuan mereka bahwa orang Yahudi dan Nashrani adalah putra-putra dan kinasih Allah dalam Al-Mâ'idah/5:18, atau pernyataan orang Yahudi bahwa tangan Allah terbelenggu kekikiran, dalam Al-Mâ'idah/5:64, dan sebagainya.

Bila Al-Qur'an menggunakan *al-ladzîna hâdû*, maka kandungannya ada yang berupa kecaman, misalnya terhadap mereka yang mengubah arti kata-kata atau mengubah dan mengurangnya dalam An-Nisâ'/4:46), atau bahwa mereka tekun mendengar (berita kaum Muslim) untuk menyebarkan kebohongan dalam Al-Mâ'idah/5:41, dan ada juga yang bersifat netral, seperti janji bagi mereka yang beriman dengan benar untuk tidak akan mengalami rasa takut atau sedih dalam Al-Baqarah/2: 62.

Kata *nashâra* sama penggunaannya dengan *al-ladzîna hâdû*, terkadang digunakan dalam konteks positif dan pujian, misalnya surat Al-Mâ'idah/5:82 yang menjelaskan tentang mereka yang paling akrab persahabatannya dengan orang-orang Islam; dan di kali lain dalam konteks kecaman, seperti dalam surat Al-Baqarah/2:120 yang berbicara tentang ketidakrelaan mereka terhadap orang Islam sampai kaum Muslim mengikuti

mereka. Dalam kesempatan lain kandungannya bersifat netral: bukan kecaman bukan pula pujian, seperti dalam Al-Hajj/22;17 yang membicarakan tentang putusan Tuhan yang adil terhadap mereka dan kelompok-kelompok lain, kelak di hari kemudian. Dengan demikian, kita dapat mengatakan bahwa bila Al-Qur'an menggunakan *a l-yahûd*, maka pasti ayat tersebut berupa kecaman atas sikap-sikap buruk mereka, dan jika menggunakan kata Nashara, maka ia belum tentu bersikap kecaman, sama halnya dengan *al-ladzîna hâdû*.

Agaknya ini sebabnya sehingga surat Al-Baqarah/2:120 yang berbunyi "*Lan tardhâ 'anka al-yahûd wa lan Nashâra hatta tattabi'a millatahum*" (orang Yahudi dan Nashrani tidak akan rela kepadamu (Muhammad) sampai engkau mengikuti agama/tatacara mereka," menggunakan kata "*lan*" terhadap orang Yahudi, dan kata "*la*" terhadap orang Nashrani. Menurut pakar-pakar bahasa Al-Qur'an, antara lain Az-Zarkasyi dalam *Al-Burhan*-nya, kata "*lan*" digunakan untuk menafikan sesuatu di masa datang, dan penafian tersebut lebih kuat dari "*la*" yang digunakan untuk menafikan sesuatu, tanpa mengisyaratkan masa penafian itu, sehingga boleh saja ia terbatas untuk masa lampau, kini, atau masa datang.

Ayat di atas, secara tegas menyatakan bahwa selama seseorang itu Yahudi, maka ia pasti tidak akan rela terhadap umat Islam hingga umat Islam mengikuti agama/tatacara mereka. Dalam arti, menyetujui sikap dan tindakan serta arah yang mereka tuju.

Mufasir besar Ar-Razi mengemukakan bahwa maksud ayat ini adalah menjelaskan:

"Keadaan mereka dalam bersikeras berpegang pada kebatilan mereka, dan ketegaran mereka dalam kekufuran, bahwa mereka itu juga (di samping kekufuran itu) berkeinginan agar diikuti millat mereka. Mereka tidak rela dengan kitab (suci yang dibawa beliau), bahkan mereka berkeinginan (memperoleh) persetujuan beliau menyangkut keadaan mereka. Dengan demikian (Allah) menjelaskan kerasnya permusuhan mereka terhadap Rasul, serta menerangkan situasi yang mengakibatkan keputusan tentang persetujuan mereka (menganut Islam)."

Syaikh Muhammad Thahir bin Asyur dalam tafsirnya menjelaskan bahwa kalimat hatta tattabi'a millatahum (sampai engkau mengikuti agama mereka) adalah:(kalimat yang mengandung makna bukan sesuai bunyi teksnya) keputusan (tidak adanya kemungkinan) bagi orang Yahudi dan Nashrani untuk memeluk Islam ketika itu, karena mereka tidak rela kepada Rasul kecuali (kalau Rasul) mengikuti agama/tatacara mereka. Maka ini berarti bahwa mereka tidak mungkin akan mengikuti agama beliau; dan karena keikutan Nabi pada ajaran mereka merupakan sesuatu yang mustahil, maka kerelaan mereka terhadap beliau (Nabi) pun demikian. Ini sama dengan (firman-Nya): "hingga masuk ke lubang jarum" (Al-A'râf /7:40) dan (firman-Nya), "Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah, dan kamu bukan penyembah (Tuhan) yang aku sembah" (QS Al-Kâfirûn/109:2-3).

Dalam uraian Syaikh Fadhil di atas ditemukan kalimat "ketika itu" untuk menjelaskan bahwa keputusan tersebut hanya ditekankan oleh ayat ini pada Al-Yahud wan-Nashara tertentu ketika itu, bukan terhadap mereka semua, karena kenyataan menunjukkan bahwa setelah turunnya ayat ini ada di antara Ahl Al-Kitab yang memeluk agama Islam. Pengertian tersebut sama dengan firman-Nya: Yasin 36:10:

وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (10)

"Sama saja bagi mereka: apakah kamu memberi peringatan kepada mereka, ataukah kamu tidak memberi peringatan kepada mereka, mereka tidak akan beriman."
Yâsîn/36:10.

Yang dimaksud di sini adalah orang-orang kafir tertentu ketika itu (pada masa Nabi), bukan seluruh orang kafir karena kenyataan juga menunjukkan bahwa sebagian besar dari orang kafir pada masa Nabi, pada akhirnya memeluk Islam. Arti surat Al-Baqarah/2:120 di atas perlu ditegaskan, karena sering terjadi kesalahpahaman tentang maknanya. Dan juga sebagaimana diketahui, Yudaisme bukanlah agama dakwah, bahkan mereka cenderung eksklusif dalam bidang agama dan orang lain cenderung enggan menganut agamanya. Di sisi lain, seperti dikemukakan dalam riwayat-riwayat,

sebab turunnya surat Al-Baqarah/2:120 di atas berkenaan dengan pemindahan kiblat shalat kaum Muslim ke arah Ka'bah, yang ditanggapi oleh non-Muslim dengan sinis, karena ketika itu kaum Yahudi Madinah dan kaum Nashrani Najran mengharapkan agar Nabi dan kaum Muslim mengarahkan shalat mereka ke kiblat mereka. Demikian pendapat Ibnu Abbas sebagaimana dikemukakan oleh As-Sayuthi dalam karyanya *Asbâb an-Nuzûl*

Penafian Al-Qur'an terhadap An-Nashara, tidak setegas penafiannya terhadap Al-Yahud, sehingga boleh jadi tidak semua mereka bersikap demikian. Boleh jadi juga kini dan di masa lalu demikian, tetapi masa datang tidak lagi. Walhasil penggunaan kata "la" buat mereka tidak setegas penggunaan kata "lan" untuk orang Yahudi. Dengan merujuk kepada ayat-ayat yang menggunakan kata Ahl Al-Kitab, ditemukan bahwa pembicaraan Al-Qur'an tentang mereka berkisar pada uraian tentang sikap dan sifat mereka – positif dan negatif serta sikap yang hendaknya diambil oleh kaum Muslim terhadap mereka.²⁶⁶

J. Analisis atas Peringatan untuk Waspada kepada *Ahl al-Kitâb*

Al-Qur'an banyak berbicara tentang sifat dan sikap Ahl Al-Kitab terhadap kaum Muslim, dan berbicara tentang keyakinan dan sekte mereka yang beraneka ragam. Surat An-Nisâ'/ 4:171 dan Al-Mâ'idah/5:77 mengisyaratkan bahwa mereka memiliki paham keagamaan yang ekstrem.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا تَابَاتٍ أَوْ انْفِرُوا جَمِيعًا (71)

"Wahai Ahl Al-Kitab, jangan melampaui batas dalam agamamu, dan jangan mengatakan terhadap Allah kecuali yang hak" An-Nisâ'/4: 71.

Mereka juga dinilai oleh Al-Qur'an sebagai telah mengkufuri ayat-ayat Allah, serta mengingkari kebenaran (kenabian Muhammad Shallallahu 'Alaihi wa Sallam).

266 Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, hal. 347-370.

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ (70) يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ
الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (71)

"Wahai Ahl Al-Kitab, mengapa kamu mengingkari ayat-ayat Allah padahal kamu mengetahui (kebenarannya)? Hai Ahl Al-Kitab, mengapa kamu mencampuradukkan yang hak dengan yang bathil, dan menyembunyikan kebenaran padahal kamu mengetahui?" Âli 'Imrân/3:70-71.

Perlu digarisbawahi bahwa berlaku adil terhadap *ahl al-Kitâb* siapa pun mereka, walau Yahudi - tetap dituntut oleh Al-Qur'an. Ulama-ulama Al-Qur'an menguraikan bahwa Nabi *shallâ Allâh 'Alaihi wa sallam* pernah cenderung mempersalahkan seorang Yahudi yang tidak bersalah karena bersangka baik terhadap keluarga kaum Muslim yang menuduhnya. Sikap Nabi tersebut ditegur oleh Allah dengan menurunkan surat An-Nisâ/4:105:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا
(105)

"Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya engkau mengadili antar manusia dengan apa yang Allah wahyukan kepadamu. Dan janganlah engkau menjadi penantang (orang yang tidak bersalah) karena (membela) orang-orang yang khianat." An-Nisâ/4:105

K. Analisis Terhadap Penyimpangan Konsep *Ahl al-Kitâb*

Selanjutnya perlu dilihat dengan pemahaman yang mendalam kebolehan menikahi *Ahl al-Kitâb* pada ayat berikut:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَّلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَّلٌ لَهُمْ
وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ
أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ
وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (5)

Pada hari ini dihalalkan bagimu segala yang baik-baik. Makanan (sembelihan) Ahli Kitab itu halal bagimu, dan makananmu halal bagi mereka. Dan (dihalalkan bagimu menikahi) perempuan-perempuan yang menjaga kehormatandi antara perempuan-perempuan yang beriman dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi kitab sebelum kamu, apabila kamu membayar mas kawin mereka untuk

menikahnya, tidak dengan maksud berzina dan bukan untuk menjadikan perempuan piaraan. Barang siapa yang kafir setelah beriman maka sungguh, sia-sia amalan mereka dan di hari kiamat dia termasuk orang-orang yang rugi. Al-Mâ'idah/5: 5.

Ayat yang mengizinkan pernikahan laki-laki muslim dengan ahlul kitab dalam Al-Mâ'idah/5: 5, perlu mendapatkan perhatian lebih. Sebabnya adalah definisi ahlul kitab yang disebutkan dalam ayat tersebut juga menjadi perdebatan hingga saat ini. Lantaran, tidak adanya jaminan bahwa ahlul kitab—umat Yahudi dan Nasrani—yang ada saat ini benar-benar seperti yang digambarkan oleh Islam pada era Nabi, Sahabat dan Tabiin. Sebagian ulama menyamakan ahlul kitab saat ini dengan orang musyrik, karena keduanya sama-sama mengajak ke neraka. Dan semua yang mengajak ke neraka, masuk dalam kategori yang disebutkan dalam ayat Al-Qur'an sebagai orang-orang musyrik.

Menyikapi hal ini, Quraish Shihab lebih memilih untuk tetap membedakan mereka dan orang musyrik. Karena bagaimanapun juga *ahl al-kitâb* memiliki kitab suci yang berisi ajaran moral yang tidak ditemukan pada para penyembah berhala ataupun orang-orang ateis. Oleh sebab itu, larangan untuk menikahi wanita *ahl al-kitâb* didasarkan pada asas kemaslahatan, bukan atas dasar teks Al-Qur'an. Sehingga paling tidak, perkawinan tersebut dalam sudut pandang hukum Islam adalah makruh. Sedangkan Syeikh Nawawi tidak secara langsung memutuskan apakah menikahi wanita ahlul kitab dibolehkan atau tidak untuk saat ini. Ia hanya mengungkapkan pendapat imam empat madzhab yang tidak membatasi klasifikasi ahlul kitab kecuali imam Syafi'i yang mengatakan bahwa yang dimaksudkan dalam ayat ini adalah ahlul kitab sebelum datangnya Islam. Adapun setelah datangnya Islam, ahlul kitab yang tidak mau memeluk Islam tidak masuk dalam kategori mereka yang mengimani Allah dan kitab-Nya.²⁶⁷

L. Analisa Pengaruh Tafsir *Ahl al-Kitâb* bagi Mu'amalah Muslim

Untuk melihat pengaruh penafsiran terhadap *Ahl al-Kitâb* bagi hubungan sosial muslim dengan mereka dapat dilihat dari kasus hukum menikahi mereka. Islam

267 Muhammad Nawawi Al-Bantani, , *Marâh Labîd*, j. I, hal . 192

menerapkan hukum yang ketat bagi mereka yang murtad sebagaimana Islam juga tidak mengizinkan pernikahan antar agama, kecuali seorang pria muslim dengan wanita ahlul kitab:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (221)

“Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran”. Al-Baqarah/2: 221.

Dalam tafsirnya, Quraisy Shihab mengatakan bahwa yang dimaksud dengan orang-orang syirik dalam ayat ini adalah mereka yang percaya bahwa ada Tuhan bersama Allah atau siapa saja yang melakukan suatu aktifitas dengan tujuan utama ganda: untuk Allah dan untuk selain-Nya. Untuk itu, seorang Kristen yang mempercayai Trinitas juga termasuk dalam kategori ini, meskipun mereka adalah ahlul kitab. Adapun alasan utama larangan pernikahan dengan non muslim adalah perbedaan iman. Padahal perkawinan dimaksudkan agar terjalin hubungan yang harmonis, minimal antara pasangan suami istri dan anak-anaknya. Sedangkan keharmonisan antara suami, istri dan anak-anaknya mensyaratkan adanya persamaan cara pandang dan tujuan hidup. Maksud ini akan sulit dicapai dengan dengan dua orang yang berbeda agama dan keyakinan. Dalam Islam, perkara tauhid adalah perkara utama yang tidak dapat ditawar-tawar. Lebih dari itu, tidak ada satu pun bentuk ibadah ataupun perilaku seorang muslim yang boleh terlepas dari ajaran tauhid itu sendiri. Jika demikian, bagaimana mungkin seorang suami atau istri dapat menoleransi perbedaan keyakinan pasangannya dengan keyakinannya dalam bertauhid? Tentu terlalu berlebihan untuk mengorbankan sebuah akidah yang berlandaskan cinta kepada Sang Pencipta kepada kepercayaan kepada pasangan yang berlandaskan cinta kepada makhluk. Dalam hal pernikahan beda agama yang diisyaratkan dalam ayat ini,

Syeikh Nawawi juga sependapat dengan Quraish Shihab. Dalam *Marâh Labîd* disebutkan, di antara kekhawatiran paling mendasar dari pernikahan beda agama adalah keluarnya seorang muslim dari agama Islam lantaran mengikuti ajakan pasangannya.²⁶⁸

Al-Qur'an memberi izin pernikahan laki-laki muslim dengan *ahl al-kitâb* dalam QS. Al-Maidah/5: 5, definisi ahlul kitab yang disebutkan dalam ayat tersebut bisa diperdebatkan. Karena kondisi mereka pada masa Nabi berbeda dengan saat ini. Dalam konteks saat ini ada ulama menyamakan mereka dengan orang musyrik, karena dianggap sama-sama mengajak ke neraka. Dan semua yang mengajak ke neraka, masuk dalam kategori yang disebutkan dalam ayat Al-Qur'an sebagai orang-orang musyrik. Menyikapi hal ini, Quraish Shihab lebih memilih untuk tetap membedakan ahlul kitab dan orang musyrik. Karena bagaimanapun juga ahlul kitab memiliki kitab suci yang berisi ajaran moral yang tidak ditemukan pada para penyembah berhala ataupun orang-orang ateis. Oleh sebab itu, larangan untuk menikahi wanita ahlul kitab didasarkan pada asas kemaslahatan, bukan atas dasar teks al-Qur'an. Sehingga paling tidak, perkawinan tersebut dalam sudut pandang hukum Islam adalah makruh. Sedangkan Syeikh Nawawi tidak secara langsung memutuskan apakah menikahi wanita ahlul kitab dibolehkan atau tidak untuk saat ini. Ia hanya mengungkapkan pendapat imam empat madzhab yang tidak membatasi klasifikasi ahlul kitab kecuali imam Syafi'i yang mengatakan bahwa yang dimaksudkan dalam ayat ini adalah ahlul kitab sebelum datangnya Islam. Adapun setelah datangnya Islam, ahlul kitab yang tidak mau memeluk Islam tidak masuk dalam kategori mereka yang mengimani Allah dan kitab-Nya.²⁶⁹

Tidak adanya pernyataan jelas dari Syeikh Nawawi ini mengundang tanda tanya tentang pilihan mana yang diambilnya berkaitan dengan penafsiran ayat ke-5 dari surat Al-Maidah. Dari titik ini juga terlihat perbedaan pendapat antara Syeikh Nawawi dan Quraish Shihab, dimana Quraish Shihab dengan jelas memaparkan pilihannya disertai alasan-alasan yang menguatkan pilihan tersebut, sedangkan Syeikh Nawawi lebih memilih untuk membiarkan

268 Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd*, j. I, hal. 73

269 Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâh Labîd*, j. I, hal. 192

pembaca memilih sendiri apa yang diperselisihkan oleh para ulama. Bagi kalangan akademisi, tentu hal tersebut tidak menjadi masalah. Akan tetapi berbeda halnya jika yang membacanya adalah kalangan awam yang masih memerlukan “tuntunan” untuk memilih suatu pendapat. Di titik ini, tafsir al-Mishbâh lebih unggul dari tafsir.

Penafsiran yang menyamakan *ahl a-kitâb* dengan orang musyrik jelas menghalangi kaum muslimin dengan mereka, dan dengan analogi dapat dipahami bahwa hal ini akan berimbas kepada permasalahan lain dalam *mu'amalah* seperti memakan hewan sembelihan mereka, hubungan jual-beli dan bentuk hubungan lainnya.

M. Analisis Pengaruh Tafsir *Ahl al-Kitâb* Bagi Aqidah Muslim

Ahl al-kitab dibedakan dari *ahl asy-syirk* karena secara aqidah akan berimplikasi yang berbeda. Peluang mereka untuk kembali dan mengamalkan ajaran *tawhîd* lebih dari *ahl asy-syirk*. Setelah banyak penafsiran tentang *Ahl al-Kitâb* maka penafsiran tentang *ahl asy-syirk* untuk melihat adanya perbedaan perlakuan terhadap mereka. Syeikh Nawawi menafsirkan ayat keenam surat Al-Kâfirûn/109:6 dengan menjadikannya penguat dan keputusan akhir dari ayat sebelumnya yang artinya: “Sesungguhnya agamamu, yaitu agama yang syirik, hanya berlaku bagimu, dan demikian juga agamaku, yaitu agama tauhid, juga hanya berlaku bagiku. Sesungguhnya aku adalah seorang Nabi yang diutus kepada kalian untuk menyeru kepada kebenaran dan keselamatan, dan jika kalian tidak menerima seruan tersebut, dan tidak pula mengikutinya, maka tinggalkanlah aku dan jangan mengajakku kepada kesyirikan. Dikatakan juga bahwa makna ayat ini adalah: bagi kalian hukuman dari Tuhanku, dan bagiku hukuman dari berhala-berhala kalian. Akan tetapi berhala-berhala kalian adalah benda mati, dan aku sama sekali tidak takut atas hukuman mereka”²⁷⁰.

Penafsiran Syeikh Nawawi ini menggunakan bahasa tegas yang terkesan kurang lentur untuk digunakan dalam pergaulan sosial. Dari segi psikologi menimbang objek yang diajak bicara sangat diperlukan karena tidak

270 Muhammad Nawawi Al-Bantani, *Marâhî Labîd*, j. II, hal, 46.9

ada seorang pun yang ingin disalahkan walaupun jelas dalam posisi bersalah. Dalam ilmu dakwah mengingatkan orang lain dengan kata-kata halus dan sindiran kadang lebih efektif ketimbang menyerang dengan bahasa tajam terlebih memvonis agama seseorang salah di awal perjumpaan. Quraish Shihab menekankan bahwa absolusitas ajaran agama adalah sikap jiwa ke dalam, tidak menuntut pernyataan atau kenyataan di luar bagi yang tidak meyakinkannya yang kemudian menafsirkan ayat tersebut dengan santun. Ia menyatakan dengan santun: “*Bagi kamu secara khusus agama kamu. Agama itu tidak menyentuhku sedikitpun, kamu bebas untuk mengamalkannya sesuai kepercayaan kamu dan bagiku juga secara khusus agamaku, aku pun mestinya memperoleh kebebasan untuk melaksanakannya dan kamu tidak akan disentuh sedikit pun olehnya. Sehingga dengan demikian, masing-masing pihak dapat melaksanakan apa yang dianggapnya benar dan baik, tanpa memutlakkan pendapat kepada orang lain tetapi sekaligus tanpa mengabaikan keyakinan masing-masing.*”²⁷¹

Walaupun bahasanya lembut namun kutipan ayat pendukungnya lebih terasa tegas ketimbang langsung menyerang dengan ayat ini saja. Kutipan tersebut adalah QS. Saba/34: 24-26 yang artinya: “Dan sesungguhnya kami atau kamu berada dalam kebenaran atau dalam kesesatan yang nyata. Katakanlah: Kamu tidak akan diminta mempertanggung-jawabkan pelanggaran-pelanggaran kami dan kami pun tidak akan diminta mempertanggungjawabkan perbuatan-perbuatan kamu. Katakanlah: Tuhan kita akan menghimpun kita semua, kemudian Dia memberi keputusan di antara kita dengan benar, sesungguhnya Dia Maha Pemberi keputusan lagi Maha Mengetahui” Ini adalah contoh pemilihan diksi ketika membicarakan Islam kepada orang-orang non-muslim. Quraish Shihab juga menuliskan bahwa kandungan ayat tersebut seakan mengajarkan kita untuk berkata: “Mungkin kami yang benar, mungkin pula kamu; mungkin kami yang salah, mungkin pula kamu. Dalam masalah ini terlihat adanya pergeseran penafsiran dari penafsiran yang ditawarkan oleh Syeikh Nawawi ke penafsiran Quraish Shihab dari sikap tegas dan keras beralih ke cara bersikap yang tegas yang lentur. Quraish Shihab menolak berkompromi dalam akidah dan kepercayaan tentang

271 Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Mishbâh*, vol. 15, hal. 684-685.

Tuhan tetapi tetap menjaga etika dalam menyikapinya.. Toleransi kepada pemeluk agama lain perlu akan tetapi toleransi beragama dalam Islam memiliki batasan-batasan tertentu., tidak seperti yang dikemukakan oleh PBB dalam deklarasi HAM-nya, khususnya pada pasal 16 dan 18 dari deklarasi tersebut yang berkenaan dengan kebebasan membangun rumah tangga dan kebebasan beragama.²⁷²

Mengenai hal ini perlu diperhatikan apa yang Allah ceritakan tentang keselamatan mereka sebagaimana ditegaskan:

عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمۡ وَإِنْ عُذْتُمۡ مِنْ عَدُوِّنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا

“Mudah-mudahan Tuhanmu akan melimpahkan rahmat(Nya) kepadamu; dan sekiranya kamu kembali kepada (kedurhakaan) niscaya kami kembali (mengazabmu) dan kami jadikan neraka Jahannam penjara bagi orang-orang yang tidak beriman. Al-Isrâ'/17:8.

Namun pemahaman ayat ini juga harus memperhatikan diskursus di kalangan ahli tafsir menanggapi apa yang Allah gambarkan tentang keadaan sebagian mereka dalam beribadah kepada Allah. Mengenai hal ini perlu diperhatikan apa yang Allah nyatakan:

لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ
(١١٣) يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ
فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (١١٤) وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
بِالْمُتَّقِينَ (١١٥)

Mereka itu tidak (seluruhnya) sama. Di antara Ahli Kitab ada golongan yang jujur, mereka membaca ayat-ayat Allah pada malam hari, sedang mereka juga bersujud (shalat) Mereka beriman kepada Allah dan hari akhir, menyuruh berbuat yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar dan bersegera (mengerjakan) berbagai kebajikan. Mereka itu termasuk orang-orang yang saleh. Dan kebajikan apa pun yang mereka kerjakan, maka sekali-kali tidak akan diingkari (pahala)nya. Allah Maha Mengetahui orang-orang yang bertakwa. Âli 'Imrân/3: 113-115.

²⁷² Universal Declaration of Human Rights, (t.tmp: United Nations Department of Public Information, 2007), h. 6-7

Ayat 113 dan 114 menegaskan bahwa : *mereka itu* , yakni ahli al-Kitab , orang-orang Yahudi dan Nasrani *tidak sama* dalam sikap dan kelakuan *mereka* terhadap Allah dan manusia , diantara Ahl Kitab itu ada golongan yang berlaku lurus, yakni menerima dan melaksanakan secara sempurna tuntunan nabi nabi mereka, sehingga bersedia untuk percaya kepada kebenaran dan mengamalkan nilai-nilai luhur. Ini di sebabkan karena mereka selalu membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari , sedang mereka bersujud, yakni tunduk patuh dan shalat. Mereka beriman kepada Allah dan hari kemudian, sehingga Nampak buahnya dalam perilaku mereka, terbukti antara lain bahwa mereka berbeda dengan kelompok yang durhaka. Mereka menyuruh kepada makhruf , dan mencegah yang munkar dan bersegera tidak bermalasmalas seperti orang-orang munafik apalagi mengabaikan seperti orang-orang kafir. Mengerjakan berbagai kebajikan mereka itu orang-orang yang jujur lagi lurus keberagamannya dan mereka itu termasuk orang-orang yang saleh, yakni yang memelihara nilai-nilai luhur diamanahkan Allah.

Kebanyakan ulama tafsir memahami kelompok yang di bicarakan oleh ayat di atas, adalah ahl-Kitab yang memeluk agama Islam tidak mutlak memahami kata sujud pada ayat di atas dalam arti sholat, dapat juga diartikan tunduk dan patuh. Karena itu ada juga ulama yang memahami ayat –ayat di atas berbicara tentang kelompok ahl-Kitab baik \yahudi maupun Nasrani., yang tidak atau belum memeluk Islam, tetapi mereka adalah orang-orang yang jujur, melaksanakan tunutnan agama mereka dengan benar, mengamalkan nilai-nilai universal, yang di akui oleh seluruh umat manusia, mereka tidak menganiaya, tidak berbohong, tidak mencuri atau berzina, tidak berjudi, tidak mabuk-mabukkan, membantu menolong tanpa pamrih dan sebagainya, Mereka itu tidak termasuk kelompok orang yang shaleh dalam kehidupan dunia ini, yakni memelihara nilai-nilai luhur, bahkan berusaha memeberinya nilai tambah.

N. Potensi Konflik atas pemahaman yang Salah terhadap *Ahl al-Kitâb*

Bukan hanya dalam Islam, agama-agama besar secara umum memiliki dua ekstrim pada pola kepercayaan penganutnya, yaitu: sekularis dan

fundamentalis. Kaum fundamentalis terikat dengan dogma yang menutup peluang perubahan atau sekedar adaptasi. Prinsip moral yang absolut dan ketat dari pemahaman yang tekstual apa adanya menjadikan seluruh realitas hanya sebatas baik dan buruk tanpa toleransi sedikitpun. Pendidikan dalam rumah tangga dan komunitas dengan aturan yang sangat ketat membuat mereka sulit untuk menerima kenyataan bahwa masyarakat sangat heterogen dan pluralistik. Kuatnya ajaran dalam komunitas membuat anggotanya tidak mau mendengar dan melihat untuk perubahan. Pada saat yang sama mereka lebih memilih banyak sibuk menciptakan koloni yang bisa dikuasai dan menghabiskan waktu dan energi untuk merintang dan memerangi lawan mereka dari pada membuka jalan kedekatan kepada “Tuhan”. Sebaliknya kaum sekularis malah berupaya untuk lepas dari formalitas agama.²⁷³ Model sekularis-fundamentalis ini bisa digunakan untuk melihat kesenjangan antara antara pemaknaan *Ahl al-kitâb* yang terlalu ketat dan yang longgar.

Selain karena sistem penjagaan tertutup dari kaum fundamentalis konflik sosial yang bersumber dari agama biasanya timbul karena perbedaan yang terjadi dalam empat hal, yaitu: doktrin dan sikap, suku dan ras umat beragama, tingkat kebudayaan dan masalah prosentase kuantitas pemeluk agama dalam satu lingkup tertentu. Apabila masalah ini didekati dengan doktrin tanpa pemahaman diatas pijakan yang kuat maka hal ini dapat menyeret seseorang tanpa sadar masuk kedalam sistem kepercayaan tertentu yang menyempal dari ajaran aslinya, sebagian kadang karena motivasi ekonomi dan bisa saja karena pemahaman mazhab penguasa. Ketika madzhab otoritas berperan maka pandangan masalah mayoritas dan minoritas adalah masalah hegemoni pemahaman dan dominasi peran politik, ekonomi dan sosial. Hal ini sejalan dengan teori hegemoni sebagaimana yang menyebutkan tentang pengaruh mayoritas atas minoritas.²⁷⁴

Sang pencipta telah menciptakan berbagai macam hewan di muka bumi ini. Bila dibandingkan dengan populasi hewan lunak, maka jumlah hewan buas

²⁷³William McInner, “Agama di Abad Duapuluh Satu,” dalam Jurnal Ulumul Qur’an, v II, no.5, 1990 hal. 79-80.

²⁷⁴D. Hendropuspito, *Sosiologi Agama*, Yogyakarta, Kanisius, 1989, hal. 151.

lebih banyak. Oleh karena itu, akan ditemukan senjata utama pada masing-masing hewan tersebut, demi menghindari serangan dari hewan yang lain. Manusia adalah termasuk bagian dari hewan. Manusia mempunyai tangan, lisan, pedang, alat-alat perang, kendaraan, dan banyak lagi peralatan lain yang dapat berfungsi sebagai alat pertahanannya. Bahkan jika dibandingkan dengan hewan lainnya, manusia mempunyai alat yang lebih variatif. Karena manusia mempunyai sesuatu yang membedakan dari hewan yaitu akal yang cenderung berkembang, maka manusia membutuhkan peraturan. Peraturan yang dimaksud adalah adanya perintah dan larangan, yang dengannya, manusia dapat hidup teratur dan terjaga keamanan dan kelestariannya.²⁷⁵

Tujuan hidup beragama adalah membersihkan diri dan mensucikan jiwa dan ruh. Tujuan agama lainnya adalah membina manusia agar menjadi baik dan jauh dari kejahatan. Maka ajaran moral seperti kebersihan jiwa, tidak mementingkan diri sendiri, cinta kebenaran, suka membantu manusia, kebesaran jiwa, suka damai, rendah hati dan sebagainya merupakan hal-hal yang ditekankan. Karenanya agama menjadi sangat penting bagi hidup kemasyarakatan manusia sebab dari individu-individu yang berjiwa bersih dengan akhlak yang baik itulah masyarakat yang baik dapat dibina.²⁷⁶ Sebuah kutipan tentang fungsi agama dalam masyarakat modern berbunyi: “Agama bukanlah pengganti politik-ekonomi, sastra, maupun hukum. Tapi ia dapat memperluas horizon dan visi manusia, menciptakan konteks transendental bagi pemecahan persoalan-persoalan yang saling terkait dari kehidupan manusia sekarang yang sedang mengalami frustrasi baik secara individual maupun kolektif.”²⁷⁷

Agama selain sebagai pembuka jalan pikiran juga diyakini sebagai solusi yang dapat menyelesaikan problem kemanusiaan bukan hanya sebagai individu tetapi juga sebagai masyarakat manusia. Dengan agama manusia bisa mengatur seluruh persoalan hidup dengan baik sehingga terbebas dari segala

275 ‘Alī Ahmad al Jūrjâwī, *Hikmah al Tasyrī’ wa falsafatihi*, Beirut: Dar al Fikr, 1997, hal.53-55.

276 Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya.*, vol. 1, hal.18-19.

277 William McInner, “Agama di Abad Duapuluh Satu,” hal.79.

macam tekanan yang kadang membuat frustrasi. Maka sikap keberagamaan yang malah selalu menimbulkan konflik dan polemik berarti telah menyalahi fungsi agama. Demikian fungsi agama secara umum. Secara khusus dalam menerangkan fungsi Islam sebagai agama Maulana Muhammad Ali dalam mukadimah *Islamologi*²⁷⁸ menyebutkan :

1. Agama adalah kekuatan untuk mengembangkan akhlak manusia..
2. Islam sebagai landasan peradaban abadi.
3. Islam adalah kekuatan pemersatu yang paling besar di dunia.
4. Islam adalah kekuatan ruhani terbesar di dunia.
5. Islam memecahkan masalah dunia yang besar-besar.

Dalam kasus Indonesia warna” Islamnya” pun bisa saja bergeser dari satu pemahaman ke pemahaman lain tergantung pada kecenderungan otoritas penguasa, dan ini bisa saja mempengaruhi kebijakan dalam negeri bahkan kebijakan internasional. Ketika dunia internasional memberikan panggung politik kepada Yahudi, Islam dan Nasrani tentu pandangan terhadap konsep ini sangat berpengaruh. Al-Qur'an telah mewariskan konsep yang tak ternilai harganya di dunia ini yang mampu menjaga keseimbangan kekuatan besar Internasional, dan itu dititipkan dalam ayat-ayat yang bertebaran di dalamnya, yaitu konsep *ahl al-kitab*. Islam sebagai sebuah hegemoni di Indonesia yang kemudian menjadi kebudayaan kaum muslimin tidak boleh mewarisi fanatisme yang salah terkait relasinya dengan *ahl al-kitâb*. Kegagalan pemahaman dalam masalah ini bisa saja dimanfaatkan secara politis oleh pengincar kekuasaan. Dalam hal ini Didin Saefuddin Buchori menyatakan: “Suatu ajaran yang dipegang secara fanatik biasanya menimbulkan keinginan di kalangan pengikutnya untuk berkuasa.”²⁷⁹

²⁷⁸ 13 Ali , *Islamologi*. Penerjemah R. Kaelan dan H.M. Bachrun, Jakarta: Darul KutubilIslamiyah, t.t., hal.10-18.

²⁷⁹ Didin Saefuddin Buchori, *Sejarah Politik Islam*, Jakarta: Pustaka Intermedia, 2009, hal. 249.

BAB VI

KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

Penelitian ini menyimpulkan pertanyaan tentang bagaimana *Marâh Labîd* dan *Tafsir al-Misbah* menafsirkan ayat-ayat yang berkenaan dengan pandangan positif Al-Qur'an tentang *ahl al-kitâb* dan juga bagaimana *Marâh Labîd* dan *Tafsir al-Misbah* memahami ayat-ayat tersebut dalam konteks ahl al-kitâb pada kehidupan beragama yang plural masa kini, akankah eksklusive, inklusive atau bahkan pluralis?. Berdasarkan penelitian dan analisa data diperoleh kesimpulan, bahwa menurut Nawawi Al-Bantani *Ahl al-Kitab* adalah mereka yang memiliki kitab suci yang jelas, mencakup juga Shâbi'in yang berpegang pada pokok ajaran Yahudi dan Nasrani. Maka Nawawi Al-Bantani tidak memperluas cakupannya melainkan meliputi tiga kelompok itu saja. Kelompok orang-orang Majusyî dikategorikan sebagai musyrik dan Brahmana(Hindu) dengan segala pecahannya dikategorikan sebagai penyembah berhala. Sedangkan menurut Quraish Shihab yang disebut *Ahl al-Kitab* adalah komunitas agama samawi sebelum datangnya Islam yaitu orang-orang yang memeluk agama Yahudi dan Nasrani saja. Meskipun Quraish Shihab moderat tetapi tidak memberikan banyak kelonggaran pada prinsip

mengenai hubungan dengan *Ahl al-kitab* antara lain prinsip toleransi, prinsip kemajemukan (Pluralisme). Bahkan memberikan rambu untuk tidak terjebak pada pemahaman universalisme yang menyatakan bahwa semua agama sama.

Quraish Shihab lebih memilih untuk tetap membedakan *Ahl al-kitâb* dan orang musyrik. Karena bagaimanapun juga ahlul kitab memiliki kitab suci yang berisi ajaran moral yang tidak ditemukan pada para penyembah berhala ataupun orang-orang ateis. Oleh sebab itu, larangan untuk menikahi wanita ahlul kitab didasarkan pada asas kemaslahatan, bukan atas dasar teks Al-Qur'an. Sehingga paling tidak, perkawinan tersebut dalam sudut pandang hukum Islam adalah makruh. Sedangkan Syeikh Nawawi tidak secara langsung memutuskan apakah menikahi wanita *Ahl al-kitâb* dibolehkan atau tidak untuk saat ini. Ia hanya mengungkapkan pendapat imam empat madzhab yang tidak membatasi klasifikasi ahlul kitab kecuali imam Syafi'i yang mengatakan bahwa yang dimaksudkan dalam ayat ini adalah ahlul kitab sebelum datangnya Islam. Adapun setelah datangnya Islam, *Ahl al-kitâb* yang tidak mau memeluk Islam tidak masuk dalam kategori mereka yang mengimani Allah dan kitab-Nya. Tidak adanya pernyataan jelas dari Syeikh Nawawi ini mengundang tanda tanya tentang pilihan mana yang diambilnya berkaitan dengan penafsiran ayat ke-5 dari surat Al-Maidah. Quraish Shihab kadang ikut memberikan solusi atas pilihan yang mungkin ada dalam penafsiran dengan alasan-alasan yang menguatkan pilihan tersebut, sedangkan Syeikh Nawawi memberikan kesempatan pembaca untuk menentukan posisinya ditengah perbedaan para ulama. Syeikh Nawawi cocok untuk pembaca di kalangan akademisi, dan Quraish Shihab bisa menjawab kebutuhan pembaca awam. Dalam hal ini sebagai panduan *fiqh* maka, *tafsir al-Mishbâh* lebih memberikan solusi dari tafsir *Marâh Labîd*.

Nawawi Al-Bantani dan Quraish Shihab memiliki banyak persamaan dalam menafsirkan ayat-ayat tentang pandangan positif Al-Qur'an tentang *Ahl al-Kitab*. Dalam hal pendefinisian dan lingkup pemilik istilah tersebut yang hanya meliputi kaum Yahudi dan Nasrani. Keduanya juga memiliki pemahaman bahwa istilah ini tidak menjadikan adanya pengakuan kebenaran atas kepercayaan keagamaan mereka. Keduanya memungkinkan mereka untuk

mendapat pahala dari Allah ketika benar-benar mengikuti Taurat dan Injil dengan tidak menegaskan berita seputar kedatangan Nabi terakhir dan ikut beriman kepadanya. Dengan kata lain, terkait dengan dengan pandangan positif Al-Qur'an tentang *ahl al-kitâb* maka Nawawi dan Quraish Shihab meletakkannya berdasarkan makna zhâhir yang meliputi teks saja tanpa berani berspekulasi terlalu jauh.

Tidak seperti pemikir moderat sekelas Nurcholish Madjid, Quraish Shihab berpendapat bahwa yang disebut *Ahl al-Kitab* adalah Yahudi dan Nasrani sedang menurut Nurcholis konsep ini tidak harus dibatasi hanya untuk kedua pemeluk agama tersebut. Nurcholish Madjid berpendapat bahwa yang disebut dengan *Ahl al-Kitab* itu tidak hanya Yahudi dan Nasrani tapi juga orang Majusi, orang Shabi'in, Hindhu, Buddha, Kong Hu Cu bahkan juga orang Shinto. Pendapat tersebut didasarkan pada firman Allah QS. An-Nisa' 163-165 dimana ayat tersebut bagi Nurcholish Madjid mengindikasikan adanya peluang penafsiran dan pandangan lebih jauh tentang konsep *Ahl al-Kitab*. Ini menunjukkan dalam hal ini kontekstualitas Quraish Shihab tidak berjalan terlalu jauh dari pakem ulama tafsir sebelumnya yang cenderung tekstual sebagaimana Nawawi Al-Bantani. Persamaan yang paling mendasar dari pemikiran keduanya tentang prinsip hubungan muslim dengan *Ahl al-Kitab* adalah bahwa keduanya tidak terjebak prinsip universalisme dimana pemikiran lebih diarahkan pada nilai spirit dan substansinya, bukan pada nilai-nilai formal maupun simbol. Keduanya tetap berada pada prinsip ketegasan dalam beragama. Quraish Shihab dalam berbagai pandangannya menekankan bahwa usulan untuk berkompromi dalam akidah dan kepercayaan tentang Tuhan memang harus ditolak, akan tetapi di waktu yang sama, harus tetap menjaga perilaku ketika menyikapi perbedaan tersebut. Muslim diajarkan untuk bertoleransi kepada pemeluk agama lain. Akan tetapi, perlu juga diingat bahwa toleransi beragama dalam Islam memiliki batasan-batasan tertentu.

B. Saran-saran

Memahami secara utuh sejarah sebuah kelompok atau aliran dan doktrin-doktrin yang melekat padanya dapat menjadikan seseorang memiliki kebijaksanaan dan keadilan dalam menilai atau menghukumi. Berkenaan dengan informasi dari data kitab suci maka cara paling tepat untuk mendekatinya adalah dengan pendekatan tafsir. Sekalipun validitas dari tafsir biasa diperdebatkan namun dengan methodology yang menempel padanya menjadikan pendapat model ini lebih terukur dan dapat dipertanggungjawabkan.

Dalam rangka kelanjutan karya tulis ini dan juga karya-karya tulis sebelumnya, maka penulis menyampaikan saran-saran sebagai berikut:

1. Memahami penafsiran terhadap ayat-ayat Al Qur'an yang dilakukan oleh para mufassir hendaknya dilakukan secara komprehensif dan tidak parsial. Hal ini dimaksudkan agar pembaca tafsir mengetahui argumentasi-argumentasi dari mufassir tersebut.
2. Pemahaman seputar *Ahl al-kitâb* perlu mendapatkan perhatian lebih. Sebabnya adalah definisi *Ahl al-kitâb* yang disebutkan dalam Al-Qur'an masih menjadi perdebatan hingga saat ini.
3. Karya tulis ini diharapkan dapat membarikan motivasi kepada para pembaca agar melakukan penelitian-penelitian serupa dengan objek kajian yang berbeda serta dari perspektif *mufassir* yang berbeda.
4. Untuk terciptanya harmonisasi hubungan antara muslim dan *Ahl al-kitâb*, perlu kiranya secara intensif dilakukan dialog-dialog keagamaan dalam forum-forum ilmiah dan didasari atas kesadaran untuk mencari titik temu yang positif.
5. Untuk peneliti selanjutnya, terutama peneliti karya-karya tafsir nusantara untuk melengkapi kajian dalam penelitian ini.

Sebagai kumpulan teks yang diam maka Al-Qur'an kadang seakan menggoda untuk dieksploitasi, namun kesadaran akan kedudukannya sebagai Kitab Suci yang dijunjung tinggi membuat pembacanya harus sangat berhati-hati memaknai setiap kalimat bahkan kata di dalamnya. Semoga setiap pernyataan dalam penelitian ini bisa bernilai ibadah, bagian dari membaca dan memahami Kitab Suci.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Alî Ahmad al Jûrjâwî, *Hikmah al Tasyri’ wa falsafatihi* , Beirut: Dar al Fikr, 1997.
- Abduh, Muhammad. *Tafsir Al-Qur’an al-Karim, Juz Amma*, Kairo:Darwa Mathabi al Sya’b,t.th.
- Abdurahman, Dahlan. *Kaidah Penafsiran Al-Qur'an*, Bandung: 1997, cet. 1.
- Abu Hami al-Ghozali, *Fasyhal al-Tafriqoh* dalam al-Qur’an al’Awal, Kairo. Ar al-Thabi’ah al- Muhammadiyah, 1390 H.
- Abyari,Ibrahim. *Al Ma’usah al- Qur’aniyah*, Kairo:al-Mu’assasah Sijl Al-‘Arab, 1405 H/1984M.
- Adam, Charles C.. *Islam and Modersm in Egypt*, terjemahan Ismail Jani, *Islam dan dunia Islam di Mesir* , Jakarta, Dian Rakyat,t.t..
- Ahmad, Asnawi. *Pemahaman Syekh Nawawi Tentang ayat Qodar dan Jabbar dalam kitab tafsirnya “Marah labid” Suatu Studi Teologi*, Desertasi Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1989.
- Ali, Maulana Muhammad. *The region Of Islam* diterjemahkan oleh R. Kaelan dan H.M. Bachrum dengan judul *Islamologi*, Jakarta: Ichtiar Baru, 1977.

- Ambari, Muarif. *Syekh Nawawi al-bantani Indonesia*, Jakarta: Sarana Utama, t.t.
- Andalus, Abu Hasyim. *Tafsîr al-Bahr al-Muhith*. Beirut: Dar al-Fkr, 1403H/1983M), Jilid I, Anshori, Jamal al-Din Muhammad ibn Mukram *Lisan al-Arab*, Kairo: ar al-Mishiriyah.t.th, juz. XI.
- Aripin, Shahibul Wafa Tajul. *Miftâh al-Shadr*, Tasik: Pesantren Suryalaya 1990.,
- Ashfahani, al-Raghib. *Mu'jam Mufrodât Alfâzh al-Qur'ân*, Beirut a-Fikr,t.th.
- Audah, Abd al-Qadir. *al-Tasyri' al Jinâ'î al Islâmiy*, Bairut : Dar al-Katib al'Arabi, tth, j.1.
- Aulife, Jane Dammen Mc. *Qur'ani Christian*, New York: Cambrige Universty Press, 1991.
- Azhari, Hamim Khali Khail 'Abdullah. *Syarh al-tashrih 'ala al Tawdlîh 'L alfiyah ibn Malik* (Mesir :Isa al-Halabi,t,th), Jilid II.
- Azra, Azzyumardi. *Melacak Pengaruh Pergeseran Orientasi Tamatan Kairo*, Studia Islamika, Vol 2, No.3, 1995.
- Badra, Badran Al-Aynayn. *al-'Alâqah al-Ijtimâ'iyah bayna al-Muslimîn wa Ghayr al-Muslimîn*, Iskandariyah: Mu'assasah Syabab al Jami'ah, 1984.
- Baghdadi, Shahab al-Din. *Mu'jam al Buldan* (Beirut Dar al Fikr t.th), Jilid V.
- Bantani ,Muhammad Nawawi. *Nihayat al-Zain fi Irsyadi al-Mubtadi'in* ,tp: Syarikat Nur Asia,t.t.
- . *Kasyifah al-Saja, Syarh Safinah al-Naja*, Indonesia:Maktabah al-Madinah,t.t..
- . Muhammad Nawawi. *Marâh Labîd li Kasyfi Ma'nâ Qur'ân Majîd*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994,
- . Muhammad Nawawi. *Salalim al-Fudola, Syarh Kifayah al-Atqiya wa Manhaj al-Asyfiya*, Tasik Malaya, Toko Baru t.t.
- . Muhammad Nawawi. *Tijan al—Darary, Syarh Risalah Ibrahim al-Bajuri fi al-tauhid*, Bandung al-Ma'arif,t.t.
- .Muhammad Nawawi. *Tanqîh al-Qaul al-Hatsists fi Syarh Lubah al-Hafîzh*, Tasik Malaya:Toko Kairo,t.t..
- Baqi, Muhammad Fu'ad Abu. *al-Mu'jam al-Mufahras li al-fâzh al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut. Dar al-Fikr,1407 H//1987M, .
- Bavick ,J.H. *Sejarah Kerajaan Allah*, diterjemahkan oleh A. Simanjuntak, Jakarta BPK Gunung Mulia, 1990.

- Baydhawi , *Anwar al-Tanzil wa Asrar al Ta'wil* (kairo : Musthafa al babi al Halabi wa awladuh, 1358H/1939H), Juz I.
- Brockelman,C.. "*al-Nawawi*" , eds M.Housma The encyclopaedia of Islam, Leiden: E.J Brill 1958.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Bandung Mizan,1999, cet.III.
- Buchori,Didin Saefuddin. *Sejarah Politik Islam*, Jakarta: Pustaka Intermedia, 2009.
- Butini, Buthros. *Quthr al-Muhith*, Beirut: Maktabah Lubnan,1969, juz. I.
- Cawidu,Harifuddin. *Konsep Kufir dalam Al Qur'an, Suatu Kajian Teologis dengan pendekatan Tafsir Tematik*, Jakarta : Bulan Bintang, 1991.
- Chaidar. *Sejarah Pujangga Islam, Syekh Nawawi al-Bantani-Indonesia*, Penerbit, C.V. Utama, Jakarta, 1978.
- D. Hendropuspito, *Sosiologi Agama*, Yogyakarta, Kanisius, 1989.
- Departemen Agama RI , *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Madinah Mujam'ma Khaim al-Haramayn al-Syarifaynal-Malik Fahd li Thibah al-Mushhaf al-Syarif, 1412H).
- Dhofier, Zamakhyari. *Tradisi Pesantren*, LP3S, Jakarta, 1982.
- Dimont,Max I. *The Indestructible Jews*, New York: New American Library, 1973.
- Fachri, Muhammad. *Sejarah Hidup dan silsilah Kyai Muhammad Nawawi Tanara*, Cirumpak – Keronjo, Tangerang 1999.
- Faqih,Gus Arifin dan Suhendri Abu. *Al-Quran dan Sang Mahkota Cahaya*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2010.
- Farmawi. *al-Bidâ'yât fî al-Tafsîr al-Maudhûiy*,Mesir :Matba'at al-Hadarat al-Arabiyyah, 1977,cet 2.
- Faruqi, et.al, *Atlas Budaya Islam: Menjelajah Khasanah Peradaban Gemilang*, Bandung: Mizan, 2000.
- Federspiel, A . *Dictionary of Islam*, Ohio: Ohio University Center for International Studies, 1985.
- Hafiduddin, Didin. *Tinjauan atas tafsir al-Munir Karya Imam Muhammad Nawawi Tamara "dalam warisan Intelektual Islam Indonesia*, Bandung:Mizan 1987.
- Hakim , Abul Hamid .*Al-Muin Al Mubin*, Jakarta: Bulan bintang , 1977, juz. IV.
- Hambali, Abd al-Rahman ibn Qosamial-Ashimi al-Najdi Majmu Syakh al-Islam ibn Taymiyah (Beirut: Dar al-Arabiyyah, 1397M0, Jilid 32.
- Hogronje, Snouck. *Kumpulan karangan Snouck Horgronje, versi Indonesia*, Jakarta: INIS, 1992.
- . *Mekka In The Later Part Of The Nineteenth Century*, Vol.II, Brill,

- Leiden, 1931.
- Husaini, Adian dan Abdurrahman Al-Baghdadi. *Hermeneutika dan Tafsir al Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, , Cet. II, 2008.
- . *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Jakarat: Gema Insani Press, Cet. I, 2006.
- Ibn Anas, Imam Malik. *al-Muwattha'* , t.t.p: Dâr al-Syab t.th.
- Ibn Hazm, *al-Muhalla*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th, juz. VI..
- Ibn Katsir , *Tafsir al-Qur'an al-Azhim* (Beirut: Alam al-Kutub, 1405H/1985M) Jilid I.
- Ibn Munzir al_anshori, *Lizan Al-Arabi* (Kairo: Dar al-Mishriyah , t.th), Juz IV.
- ibn Zakariya, Abu Al-Husayn Ahmad Ibn Faris, *Mu'Jam al-Muqay's fi al-laqâb* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1451H/1994M).
- Ibrahim, Muhammad Ismail. *Mu'jam Alfazh al Qur'aniyah* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th), juz II.
- Iyazi , Ali. *Al Mufasssirun ; Hayatuhum wa Manhajubun*, Teheran : Muassasah al-Tiba'at wa al-Nasyr al-Saqofah al-Irsyad al-Islami, 1414 H.
- Jabbar, Abdul. *Siyar wa Tarojim ba'd 'ulaminafi al-Qur'an al-Rabi Asyr li al-Hijrah*, Mekkah: Muassasah Mekkah li al-Tiba'ah wa al-'alam, t.d.
- Jamil, Muhammad Ab al-Mun'im. *Tafsir al Farisi li al-Qur'an al majid* (Kairo D al-Syuruq, t.th), h.827.
- Johns, A.H. "Qur'anic exegesis in the Malay world : *In Search of a Profile*" dalam *Approach in The Qur'an*, Andrew Rappin, (Ed) , Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Kattani., Abdul Hayyie. "*al Qur'an dan Tafsir*", dalam *Jurnal Al-Insan*, Vol. I, No. 1, Januari 2005, hal. 97-99.
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilm Usûl al-Fiqh*, Kairo: t.p., 1956, hal.34-35 dan Jalaluddin al-Suyûthiy, *Al-Ma'luf*, Lois. *Al-Munjîd fi al-Lughah wa al-'Alam*, Beirut : Dâr Masyriq, 1986.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Majid, Nurcholis et.al, *Fiqh Lintas Agama*, Jakarta : Paramadina, 2004, Cet. 6.
- Manan, Abdul. *Peringatan Khaul : Bagaimaa sebenarnya Menurut Hukum Islam*, Bangil: Pustaka Abd Muis, t.t..
- Moleong, Lexy J.. *Metodologi Penelitian: Kualitatif*, Bandung : Remaja Rosdakarya, 2004.
- Mulyati, Sri. *Sufism In Indonesia: An Analysis Of Nawawi al-Bantani Salalim al-*

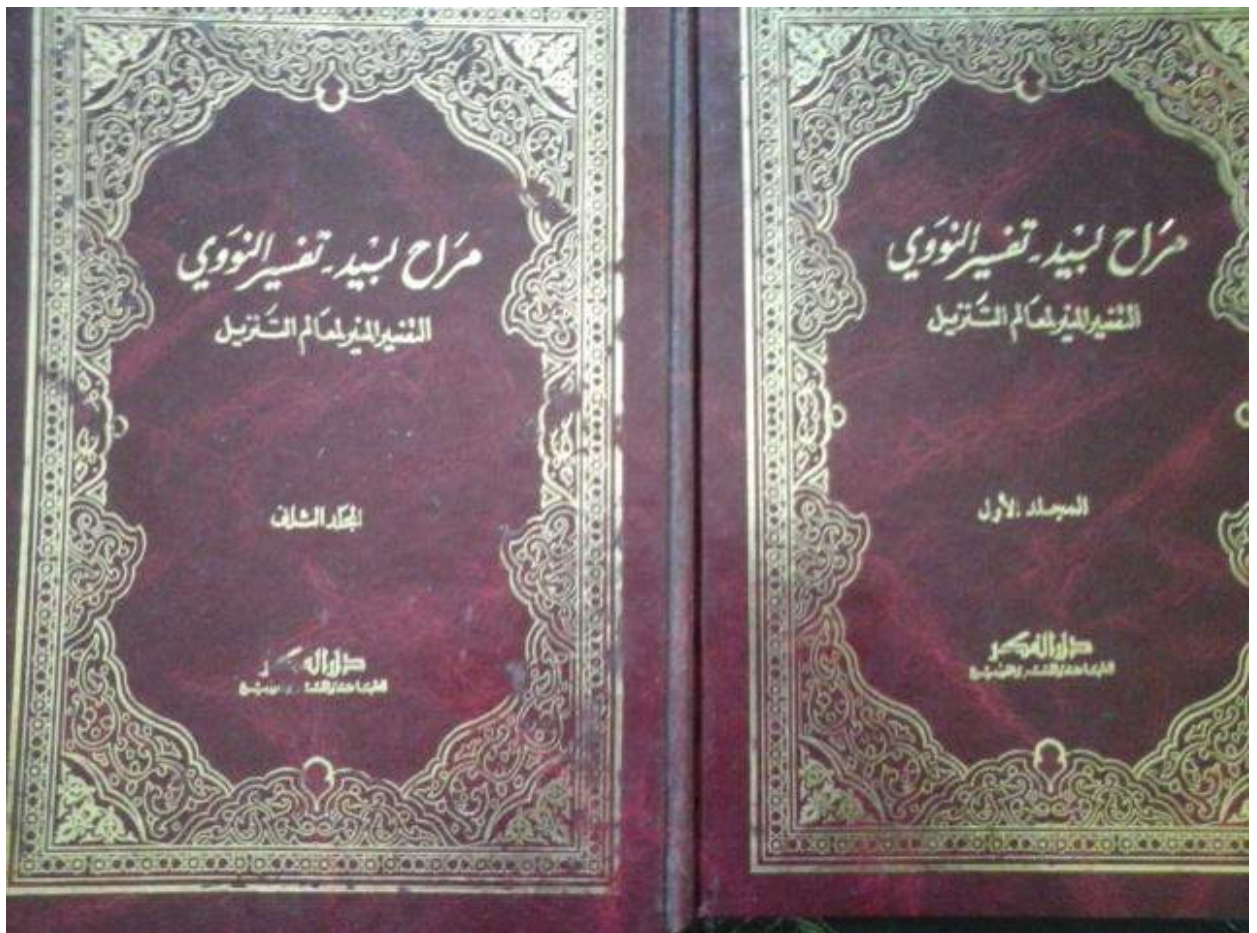
- Fudola*, Montreal PQ Canada: Institut of Islamic Studies, Mcgill university, 1992.
- Mustaqim, Abdul. *Aliran-aliran tafsir, Mazahibut Tafsir dari Periode Klasik hingga Kontemporer.*, Yogyakarta:Kreasi Wacana, 2005.
- Nasafi , Ahmad ibn Mahmud. *Tafsîr al-Nasafiy*, Kairo:Isa al Babi al-Halabi wa syurokah,t.th, Juz I.
- Nasuiton, Harun. *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta:Jembatan, 1982.
- . *Islam ditinjau dari Berbagai Aspek*, (Jakarta,:UI-Press 1985) Jilid I.
- . *Pembaharuan Dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan
- Nasution, Harun E.d In Chief. *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta:Depag, 1992/1993.
- Bintang, 1975.
- Nawawi, Abu Zakaria. Yahya bin Syarif *Syarah Nawâwiy 'alâ Shahih Muslim*, Bairut; Daru Ihya al Turats, 1392 H, Juz. I.
- Nawawi. *Riyad al-Shalihin*, Beirut : Dâr al-Fikr, t.t, j. 1.
- Penrice,Juhn. A. *dictionary and Glossary of the Koran, Silsilah al-Bayân fî manâqib Al-Qur'an*, London: Cursoon press, 1985.
- Pringadigdo, A.G (ed). *Ensiklopedi Umum, "Banten"* , Jakarta: Yayasan Kanisius, 1973.
- Qasimiy, Muhammad Jamil al-Din. *Tafsir al-Qasimiy*, Kairo: Isa Al-Babi al-Halabi, 1377H/1958M, juz VI, cet. I.
- Ramli, Rapuddin. *Sejarah Hidup dann keturunan Syekh Kiai Muhammad Nawawi*, Tamara : Yayasan an-Nawawi , 1399H.
- Ridha, Muhammad Rasyid. *Tafsir Al Qur'an al-Karim*, Beirut : Dâr al-Ma'rifah, t.th, ju.z IV.
- Russel, Bertrand A *History of Western Philosophy*, New York: Simon and Schuster, 1959.
- Salam, Solihin. *Sejarah Islam di Jawi*, Jakarta: Jaya Murni, 1964.
- Shabir Thu'Miyah, *Bani Israil fi Mizan Al-Qur'an*, Beirut: Dar Al-Jayl ,1975.

- Shalahuddin, Henri. *Konsep Tafsir al Qur'an dan Tantangannya*, di dalam *Islamic Worldview : Bahan Kuliah di Program Magister Pemikiran Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta*, 2008.
- Shihab M. Quraish, *Membumikan Al Qur'an: fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* Bandung:Mizan, 1992.
- . *Tafsir al-amanah*, Jakarta: Pustaka Kartini, 1992.
- . "Menyatukan kembali Al Qur'an dan Umat: Ulumul Qur'an, vol IV No 5 1. 1993.
- . *Wawasan Al- Qur'an*, Bandung :Mizan, 1996.
- . *Perjalanan Menuju Keabadian, Kematian, Surga dan Ayat-ayat Tahlil*, Penerbit Lentera Hati., Jakarta: Lentera Hati, 2006, Cet. IV..
- . *Tafsir al-Mishbâh Pesan, kesan, dan keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2007, cet. IX.
- . *Membumikan al Quran : fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Jakarta : Pustaka Mizan, 2002.
- Steenbrink , Karl A. *Beberapa Aspek Teologi Islam di Indonesia abad 19*, Jakarta:Bulan Bintang, 1984.
- Suyuthiy, Jalâl al-Dîn. *al-Dâr Al-Manshur fî al- Tafsîr al-Ma'tsûr*, Beirut : Dâr al-Fikr, 1403H/1983M.
- . *Al-Itqân fî-ulum al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1399H/1979M, juz. I.
- Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Syahrur, Muhammad. *al-Kitab Wa al-Qurân Qirâah Mu'aShshirah*, Damaskus : al-Ahâliy li Al-Thaba'ah Wa al- Nasyar wa al-Tauzî', 1990.
- Syaltut, Abd Allah Ahmad. *Manhaj al-Imam Muhammad Abduh fî Tafsir al-Qur'an al-Tafsir*, Kairo : Nasyr al-Jamiyah,t.t..
- Syawkani, *Tafsir Fath al-Qodir*, ar al-Ihya al-Turas al-Arabi t.th)juz I,h.94.
- Taylor, Robert Bogdan & Steven J. *Kualitatif, Dasar-dasar Penelitian*, diterjemahkan oleh A. Khozin Afandi, Surabaya: Usaha Nasional, 1993.
- Thabari, ibn Jarir. *al-Bayan fî Tafsir al Qur'an*, Beirut Dar al-Ma'rifah,t.th, Juz I.
- . *Tafsîr al-Thabari*, Kairo:Musthafa al-Babial-Halabi, 1954, Juz I.
- Thabathaba'i ,Muhammad Husayn. *al Mîzan fî Tafsîr al-Qur'ân*, Beirut: Mu'Assasah al-A'lami li Al Mathbu'at, 1403H/1983M, juz XVI..

- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Indonesia Departemen Pendidikan dan Kebudayaan , *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988.
- Universal Declaration of Human Rights, (t.tmp: United Nations Department of Public Information, 2007), hal. 6-7.
- Vadjda, G. “*ahl al-Kitab*, “ dalam *encyclopedia of Islam*, Leiden I : J. Brill, 1960.
- Wahidi, Abu Ali ibn Ahmad *Asbab al-Nuzul al-Qur’an Tsaqofah al-Islamiah*, 1404H/1984M.
- Weht, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*, London: Mac Donald & Evans Ltd,1980.
- William, Ochgenwald. *Religion , Society and State in Arabic :The Hijaz under ottoman Control,1840-1908*, Colombus:Ohio State Universty press,1984.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Kerukunan Umat dalm Perspektif al-Qur’an & Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- Zamakhsyari, *al Kasysyaf an Haqo’iq al Tanzil wa uyla al Aqowil fi Wujud al Ta’wil*, Kairo: Musthofa al- Babi al Halabi wa Syurokah, 1392H/1972M, Juz III.
- Zuhayliy,Wahbah *al-Tafsir al- Munir fi al-Aqidah wa al-Syarifah wa al- Manhaj*(Beirut : Dar al-Fikr 1411H/1991M), juz xxx.

LAMPIRAN

Lampiran A: Tampilan Kulit Buku Marâḥ Labîd



Lampiran B: Tampilan Kulit Buku Tafsir Al-Mishbâh

